HISTOIRE

DU

CONCILE DE TRENTE

1854 — DE SOYE ET BOUCHET, IMPRIMEURS, 2 PLACE DU PANTHÉON — PARIS

HISTOIRE

DU

CONCILE DE TRENTE

PAR

FÉLIX BUNGENER

Auteur de *Un Sermon sous Louis XIV*, de *Trois Sermons sous Louis XV*
de *Voltaire et son Temps*, de *Julien ou la Fin d'un siècle*, etc.

DEUXIÈME ÉDITION

REVUE ET AUGMENTÉE

TOME PREMIER

PARIS

JOEL CHERBULIEZ, LIBRAIRE

10, RUE DE LA MONNAIE, 10

A GENÈVE MÊME MAISON

1854

L'auteur de cette histoire y travaillait depuis quelque temps, lorsqu'il apprit par les journaux qu'on se préparait à célébrer, en 1845, dans toutes les églises de la catholicité, le trois-centième anniversaire de l'ouverture du Concile de Trente.

Cette nouvelle l'étonna. Il avait peine à comprendre un appel à des souvenirs si gros de tempêtes. Rome a trop d'intérêt à diviniser les décrets de Trente, pour qu'elle puisse désirer d'en voir étudier l'histoire. Au milieu du chaos que nous étions en train de débrouiller, et qu'un premier coup d'œil nous avait montré si plein de choses aussi peu honorables pour l'autorité papale qu'embarrassantes pour celle du catholicisme en général, — il faut, pensions-nous, que l'Église ait étrangement compté sur l'ignorance des uns et le

dévouement des autres, pour s'offrir, de gaieté de cœur, à une pareille épreuve.

L'épreuve, en effet, risquait d'être rude. Un auteur populaire pouvait s'emparer du sujet. Son livre, qu'il n'aurait eu nulle peine à rendre piquant sans sortir du vrai, pouvait avoir un retentissement immense. Le Concile de Trente devenait le sujet des conversations de l'Europe; et ce n'est sûrement pas là ce qu'on avait voulu en ordonnant d'en rappeler la mémoire.

L'anniversaire est venu. Personne n'en a profité pour dire aux peuples ce que fut cette assemblée fameuse. L'Église, de son côté, avait fait, à ce qu'il paraît, des réflexions sérieuses. Nous ne savons si la fête a été contremandée; mais nous n'en avons eu aucune nouvelle. A Rome, en particulier, il n'en a pas été question. Ce fut le jour de l'entrevue du pape Grégoire XVI avec l'empereur de Russie.

Quoi qu'il en soit, nous avons poursuivi. Nous livrons aujourd'hui notre œuvre.

Nous ne dirons pas que le besoin s'en faisait généralement sentir. L'assertion ne serait pas seulement ambitieuse, comme elle l'est toujours, mais fausse. Qui est-ce qui songe au Concile de Trente? Le public a bien autre chose à faire, en vérité, que de fouiller les actes d'un concile.

Mais si ce besoin n'est pas généralement senti, il l'est cependant de quelques personnes; il le

serait de beaucoup, pour peu qu'on leur en donnât l'idée, et qu'on leur offrit les moyens de le satisfaire sans trop de peine. Magistrats, publicistes, catholiques nombreux, protestants de toute église, tous ceux, enfin, que le catholicisme inquiète et froisse, en religion, en politique, en morale, par ce réveil fiévreux auquel il nous fait assister, — tous, aujourd'hui, ont intérêt à savoir ce qu'il fut et ce qu'il fit dans l'assemblée où il s'est définitivement constitué.

Sarpi et Pallavicini, les deux seuls historiens du concile jusqu'à ce jour, sont peu lus et ne peuvent guère l'être. Profondément divers dans leurs qualités et leurs vues, ils ne se ressemblent que trop dans leurs défauts. Chez l'un comme chez l'autre, diffusion, sécheresse, nul plan, nulle philosophie, absence, enfin, de tout ce qu'on demande aujourd'hui à l'historien. Le livre de Sarpi n'est qu'une longue satire, mais sans vie, sans sel, souvent inexacte et injuste; celui de Pallavicini n'est qu'une longue et lourde apologie, plus exacte dans les détails, mais faible dans les déductions, puérile et fausse dans l'ensemble.

Sarpi est à l'index; Pallavicini devrait y être. Ses naïvetés, ses raisonnements bizarres, en disent souvent plus que les attaques de celui qu'il croit réfuter. Après avoir lu le premier, qui blâme tout, on craint d'être trop sévère; après avoir lu le second, qui approuve tout, on est rassuré. La

faiblesse de la défense atteste assez haut celle de la cause. On sent qu'on ne sera que juste.

Nous espérons l'avoir été. Les prétentions du Concile de Trente et de ses hardis héritiers nous autorisaient à peser ses droits. Quand donc les pèseront-ils aussi, ceux qu'on a façonnés à lui obéir? Colosse aux pieds d'argile, — ceux qu'il tient sous ses pieds pourraient mieux encore que nous révéler sa fragilité et travailler à sa ruine.

Nous n'ajoutons ni ne changeons rien à ces lignes, préface de notre première édition, en 1847. Tout a marché, mais de manière à leur donner toujours plus d'actualité.

Mai 1854.

LIVRE PREMIER

SOMMAIRE

I. Introduction. — Premiers vœux. — Saint Bernard et Luther.— Réveil. — II. Antipathies. — Léon X. — Illusion. — Encore vingt-quatre ans. — III. Adrien VI. — Sa théorie des indulgences. — Projets de réformes. — Projets d'extermination. — IV. La papauté en Allemagne. — Aveux du pape. — Les cent griefs. — V. Clément VII et la diète de Nurenberg. — Contre-diète.— VI. Charles-Quint et François Ier. — Bataille de Pavie. — Deux lettres. — Les Colonna. — Le trône et la tiare. — VII. Le connétable de Bourbon. — Le sac de Rome. — Hypocrisie. — Réconciliation. — VIII. Entrevue à Bologne. — La confession d'Augsbourg. — Christ et Bélial. — Le ciel ne tombera pas.— IX. La ligue de Smalcalde.— Les Turcs.— Genève. — X. Paul III. — Encore dix ans. — Les fils du pape. — Négociations. — Difficultés. — Mantoue. — Vicence. — Trente. — La guerre se rallume. — S'apaise. — Le concile va s'ouvrir.— XI. Résumé.

XII. L'arrivée.— Trois ans d'indulgence. — Scrupules. — Quatre cents places et point d'évêques. — *Parturiunt montes*.— L'imagination du P. Biner. — XIII. Simple arithmétique.— Un aveu à noter. — Les conciles œcuméniques. — XIV. Les représentants de l'Église. — Jérusalem et Trente.

XV. Diplomatie.— XVI. Les protestants avaient-ils promis obéis-

I

L'histoire d'un concile n'est pas bornée aux circonstances de sa convocation et de sa tenue. Elle commence à l'origine des vœux qui l'appelaient et des besoins qu'il devait satisfaire.

Mais ces besoins, ces vœux, — il peut arriver que le temps en ait insensiblement modifié la nature. S'il est des questions où le fond reste quoique les formes varient, il en est aussi où le fond change sans que la forme ait changé. *Liberté*, par exemple, n'a presque plus rien de commun avec ce qu'on entendait jadis par là; et quand nos modernes démagogues évoquent un Léonidas, un Guillaume Tell, c'est, le plus souvent, un jeu de mots.

En parlant d'un concile pour réformer la foi, Luther était-il, comme le prétend Bossuet [1], dans une tout autre voie que saint Bernard demandant, quatre siècles avant lui, la réformation de la discipline? Nous ne le pensons pas.

« Qui me donnera, avait dit l'abbé de Clairvaux [2], qui me donnera de voir, avant de mourir, l'Église telle qu'elle était dans ses premiers jours! » Mais, au douzième siècle, à une époque essentiellement pratique et chez un homme organisateur avant tout, l'idéal de l'Église était aussi, avant tout, un idéal d'ordre, de foi pratique, et de pureté dans les mœurs.

[1] Variations, l. I.

[2] Épître au pape Eugène III.

Voilà comment la foi pouvait sembler hors de cause dans cet appel aux anciens jours. Reste à savoir si de sérieuses tentatives pour y répondre auraient laissé la question sur le terrain où l'on croyait la poser.

Des tentatives, il y en eut; des tentatives sérieuses, ou, du moins, sérieusement poursuivies, il n'y en eut pas. La preuve que les conciles de Bâle et de Constance n'avaient pas répondu à l'ancien vœu de saint Bernard, c'est que les peuples n'avaient pas cessé de demander une réformation, un concile, et qu'on en parlait généralement comme si rien n'eût encore été fait.

Cela étant, peut-on admettre qu'un concile sérieux, savant, impartial, tel enfin que l'évêque Durand de Mende en déterminait les bases au commencement du quatorzième siècle [1], — qu'un tel concile, disons-nous, même au douzième, n'eût pas été transporté, malgré lui, sur le terrain de la foi? Et s'il y était réellement arrivé avec le désir de revoir l'Église, « telle qu'elle était dans ses premiers jours, » si, conséquent avec ce vœu, il avait franchement remis l'Écriture au-dessus de toutes les traditions, qui admettra que la discipline et les mœurs lui eussent paru seules altérées? Nous allons avoir, presque à chaque page, la preuve du contraire.

Toutefois, ce travail que tant de conciles n'avaient pas pu ou pas voulu entreprendre, peuples et docteurs l'avaient silencieusement fait sans s'en douter. L'instinct des uns et la logique des autres se révoltaient également contre cette étrange abstraction d'une église infaillible dans ses doctrines et de plus en plus faillible dans ses

[1] *Tractatus de modo concilii generalis celebrandi.* Réimprimé à Bourges en 1545, et dédié par le jurisconsulte Probus aux Pères du concile de Trente.

mœurs ; on avait cru ne soupirer qu'après une réformation disciplinaire, et il ne fallut qu'une secousse pour que la moitié de l'Europe se réveillât soupirant après la réformation de la foi.

II

Or, jusque-là, le mot même de concile était odieux à la cour de Rome. En vain avait-elle essayé de donner le change en décorant elle-même de ce nom quelques petites assemblées tenues en Italie par les papes. Concile, dans le langage de l'Europe, ne signifiait plus que concile général, universel. Rome tâchait d'en rester aux cours plénières ; de toutes parts on réclamait les états-généraux.

Pallavicini a essayé de prouver que les papes en avaient moins peur qu'on ne l'a dit ; mais la vérité lui arrache, de temps en temps, des aveux plus que suffisants pour renverser tout le reste. « De même que, dans la pupille de l'œil, le moindre grain de poussière cause une grande douleur, ainsi, quand il s'agit de choses d'un très-haut prix, les dangers les plus éloignés deviennent l'occasion des plus cruelles alarmes [1]. » Sarpi lui-même n'a jamais dit plus ni mieux. Le vent du siècle en avait assez remué de ces « grains de poussière » qui menaçaient l'œil de la papauté. Irait-elle donc, sans effroi, se placer au centre du tourbillon ? Bâle et Constance ne lui avaient laissé aucun doute sur l'immensité du danger.

[1] Pallav. Introd., ch. v.

Quoi qu'il en soit, lorsque la question eut subi le changement que nous avons indiqué, la cour de Rome sembla un moment réconciliée avec l'idée d'un concile. Sur le terrain du dogme, elle se croyait sûre de vaincre. Elle l'était en effet. Aucun évêque ne l'avait encore abandonnée; Léon X aurait trouvé beau de répondre au moine saxon par la voix imposante de tout l'épiscopat chrétien.

Cette illusion dura peu, et, à vrai dire, peu de gens l'avaient partagée. Les conseillers de Léon X s'effrayaient de sa confiance. Ils avaient raison. Quelque importance que les questions dogmatiques eussent acquise, il fut bientôt aisé de voir qu'on n'avait point renoncé pour cela aux anciens griefs et aux anciens vœux. Les princes parlaient plus que jamais de mettre un terme aux empiétements du clergé; les peuples, de ne plus vouloir pour pasteurs que des hommes honorables; les évêques, de revendiquer les droits dont Rome les avait peu à peu privés. Enfin, après avoir si vivement réclamé un concile, Luther et les siens n'avaient pas tardé à ajouter qu'ils ne le voulaient ni convoqué, ni présidé, ni dirigé par l'évêque de Rome. A cela, le pape ne pouvait répondre qu'en pape : il avait excommunié.

Léon X se considérait néanmoins comme engagé, sinon envers les luthériens, du moins envers les princes qui avaient appuyé leur premier appel. En 1521, et même avant, nous le voyons s'occuper du choix d'une ville où le concile puisse convenablement avoir lieu. Mais vers la fin de cette même année, il meurt, très-loin probablement de soupçonner qu'il s'en passera vingt-quatre avant que l'affaire soit en train.

III

Son successeur, Adrien VI, était un honnête homme. Il voulait la réformation des abus, mais il la voulait par le pape; celle de la foi, il ne comprenait pas qu'on en eût seulement l'idée. Nier la messe ou nier le soleil, c'était tout un à ses yeux; Luther lui semblait moins un hérésiarque qu'un fou. Tous les dogmes romains étaient depuis longtemps entamés par la hache de Wittenberg, qu'il se croyait encore à la question des indulgences et parlait d'arranger l'affaire en donnant des explications sur ce point. Il se proposait donc de proclamer, comme pape, une doctrine qu'il avait précédemment enseignée comme théologien. Selon lui [1], les effets de l'indulgence achetée ou acquise ne sont pas absolus, mais plus ou moins bons, plus ou moins complets, selon les dispositions du pénitent et la manière dont il accomplit l'œuvre à laquelle l'indulgence est attachée. Une bulle dans ce sens était, dit-on, toute prête; mais, autour du pape, on s'en effraya. Ce n'était pas sans raison. Le pape allait entr'ouvrir de sa main la porte par laquelle s'étaient successivement introduites en Allemagne toutes les idées de Luther. Les indulgences avaient beau être encore, selon la bulle, de puissants moyens de salut : si leur vertu, n'importe à quel degré, dépend des dispositions du fidèle, il est bien difficile de ne pas conclure de là — ou que l'indulgence reçue sans piété est nulle, — ou que

[1] Commentaire sur le quatrième livre des *Sentences*.

la piété, dès qu'elle est vraie et solide, peut s'en passer. Dans l'un et l'autre cas, il n'est pas aisé de voir quelle valeur elles ont par elles-mêmes, et ce qu'est, en réalité, le pouvoir de les accorder. — Nous aurons à revenir là-dessus.

Les conseillers du pape le déterminèrent donc à laisser dormir la question. Il se borna à réformer, mais sans bruit, et en évitant avant tout de paraître céder, une partie de ce qu'on avait le plus critiqué dans le trafic des indulgences.

Ce premier pas dans la voie des réformes par lesquelles il s'était flatté d'arrêter les progrès du luthéranisme, c'était à peu près le dernier qu'il devait réussir à faire. Nous aurons aussi à montrer ailleurs, avec plus de détails, ce que les papes les mieux intentionnés rencontraient autour d'eux de résistances, d'obstacles, d'inextricables embarras. Il y avait alors à Rome, selon le calcul de Ranke, *deux mille cent cinquante* charges vénales, propriété des titulaires, et dont les revenus devaient représenter l'intérêt du prix d'achat, versé au trésor papal. Elles se créaient par fournées. Un jour vingt-cinq secrétaires ; un autre, quarante archivistes ; et tout cela acquérait le droit de vivre aux dépens de la chrétienté. « Oui, cher Léon, écrivait Luther en 1520, tu me fais l'effet de Daniel dans la fosse, d'Ézéchiel parmi les scorpions. Que pourrais-tu, seul contre tous ces monstres? Ajoutons encore trois ou quatre cardinaux savants et vertueux... Si vous osiez entreprendre de remédier à tant d'abus, ne seriez-vous pas empoisonnés? O malheureux Léon, qui siéges sur ce trône maudit ! Si saint Bernard avait pitié de son pape Eugène, quelles ne seront pas nos lamentations sur toi,

lorsque la corruption a crû pendant quatre cents ans de plus!... Oui, tu me remercierais de ton salut éternel, si je venais à bout de briser ce cachot, cet enfer où tu te trouves retenu. » Hélas! Léon X ne s'y trouvait pas trop mal, dans cette affreuse prison. Il l'embellissait de son mieux par des magnificences, des fêtes, des « farces[1], » qui en avaient fait la cour la plus splendide et la plus amusante de l'Europe; mais on comprend sans peine ce que devait souffrir un homme pieux et grave qui, du fond « de cette fosse » et sans pouvoir s'en tirer, en voyait sortir tous les mécontentements, tous les maux, tous les scandales de l'Église. Adrien n'était pas depuis trois mois sur le trône, qu'il gémissait sur son impuissance à rien faire de tout ce qu'il avait rêvé; il n'y était pas depuis un an, que, découragé, navré, l'extermination des luthériens lui paraissait le seul moyen d'en finir.

IV

Il commença donc par sonder les dispositions des princes d'Allemagne; mais il les trouva généralement peu zélés pour une cause dans laquelle ils s'étaient dès longtemps habitués à voir celle du pape, bien plus que celle de la religion et de l'Église. Les souverains les plus éloignés du luthéranisme étaient moins affligés de ses progrès que contents, en secret, des chagrins de la

[1] Pallav., l. I, ch. II. C'était pour subvenir aux dépenses de ces *farces*, que Léon X avait créé lui-même plus de mille de ces charges dont nous avons parlé.

cour de Rome. Au milieu de toutes ses divisions, la vieille Germanie n'avait pas oublié son empereur grelottant trois jours dans la neige au pied des murs de Canossa [1]. Le souvenir de Henri IV était lourd à toutes ces couronnes électorales et ducales. « Luther est un démon ! » leur criait le pape. « Oui, pensaient-ils, mais un démon vengeur. » Et ils ne se pressaient pas de l'arrêter.

La diète allait s'assembler [2]. Le pape espérait-il obtenir des princes en corps ce que chacun d'eux, en particulier, avait à peu près refusé? S'il s'en flatta, ce ne fut pas longtemps. Il n'avait cependant rien négligé pour rompre avec le passé odieux dont il se sentait l'héritier. Tous les désordres reprochés à la cour de Rome, il les confessait humblement; tout ce qu'on lui proposerait de raisonnable et d'utile, il s'engageait à y donner les mains. Malgré cela, la demande d'une croisade antiluthérienne n'obtint pas même d'être mise en délibération. Ces promesses, on voyait qu'il ne pourrait les tenir; ces aveux, on lui en sut gré, mais ce n'était qu'une preuve de plus de l'immensité du mal. Il n'y gagna que l'animadversion de sa cour. On l'accusait hautement de faiblesse, de lâcheté, d'ineptie; Pallavicini, sous des expressions plus douces, paraît assez de cet avis. Il conclut qu'Adrien était un saint prêtre, mais un triste pape, et, en définitive, un pauvre homme.

La diète répondit donc qu'avant d'extirper l'hérésie, il fallait extirper ce qui en avait été la cause, ou, du moins, l'occasion. Elle avait vu, disait-elle, avec une

[1] 1077. Démêlés avec Grégoire VII.
[2] A Nurenberg. Novembre 1522.

vive joie, que le pape y songeât sérieusement. Elle ne doutait pas qu'un concile général ne fût, à ses yeux, le premier et le meilleur des moyens.

Or, on a déjà vu qu'une des raisons du pape pour se montrer prêt à tant de réformes, c'était précisément d'empêcher qu'on ne songeât à les obtenir par un concile. Fort de ses intentions, il s'était cru mieux placé que personne pour conserver dans toute sa plénitude le pouvoir absolu dont il avouait qu'on avait tant abusé. Et la diète n'avait pas demandé simplement *un concile*, mais un concile pieux, *libre* et chrétien, convoqué *au plus tôt* et *du consentement de l'empereur*, dans une ville d'*Allemagne*, ce qui réunissait en quelques lignes tout ce qu'il y avait de plus contraire aux vues et aux intérêts du pape. Et les Italiens de dire, avec un redoublement de murmures : « Il n'a que ce qu'il s'est attiré. »

Bientôt les princes séculiers allèrent encore plus loin. Environ vingt ans avant cette époque, l'empereur Maximilien avait fait rédiger dix des principaux griefs de l'Allemagne contre Rome, et cet écrit, quoique très-réservé, avait produit une sensation immense. Le temps des ménagements est passé. Maximilien a noté dix griefs; les princes vont en noter cent. C'est le fameux *centum gravamina* qui, peu de jours après, courra l'Allemagne et l'Europe.

V

La diète s'était séparée en mars (1523). En septembre, Adrien meurt. Estimé de ses adversaires, détesté de ses alentours, il s'est félicité, en expirant,

d'échapper à ce dédale d'angoisses, et son ami, le cardinal Enckenwort, a pu écrire sur sa tombe : « Ci gît qui, dans toute sa vie, n'a rien vu de plus malheureux que d'être appelé à régner[1]. »

L'héritier de ses embarras va suivre une tout autre voie. Les obstacles, Clément VII[2] n'aura pas l'air de les voir ; les abus, il se gardera d'en gémir ; les affronts, il saura les dévorer en silence, aussi longtemps, du moins, qu'il ne se sentira pas en état de les venger. Ainsi, dans une nouvelle diète[3], il fait gravement demander de quoi l'on se plaint ; et comme on s'en réfère aux *cent griefs* de l'année précédente, il répond qu'il ne sait ce que l'on veut dire. Il lui est bien revenu, dit son légat, le cardinal Campeggi, qu'on a fait circuler un certain écrit de ce genre ; mais il aurait cru faire injure aux princes en leur attribuant un tel pamphlet. Au reste, ajoute le légat, le pape est prêt à donner toute satisfaction aux Allemands, et lui, Campeggi, a pleins pouvoirs pour cela. On lui demande alors par où il va commencer. Il expose son plan. Ce sont quelques réformes assez bonnes, mais presque uniquement dans le bas clergé. La diète répond que c'est une dérision de vouloir guérir les feuilles, ou tout au plus quelques branches, en laissant le tronc malade et gâté. Dans un édit du 18 avril, elle ne s'en tient pas à déclarer, comme précédemment, qu'il serait bon de convoquer un concile ; elle décrète qu'un concile sera en effet convoqué, et cela, au plus tôt.

1 . . . . *Qui nihil sibi infelicius in vita duxit, quam quòd imperaret.*

2 Jules de Médicis, cousin de Léon X.

3 Nurenberg. 1524.

Campeggi lève alors le masque. L'empereur[1] étant en Espagne, l'archiduc Ferdinand, son frère, le représentait dans les diètes, et exerçait en son nom une partie des fonctions impériales. Le légat lui persuada de convoquer à Ratisbonne une espèce de contre-diète, où l'on tâcherait d'amender les décrets de celle qui venait de se dissoudre. L'assemblée eut lieu, mais sans un seul électeur. Les uns avaient refusé nettement ; les autres, à demi. Bref, pas un ne vint. Il ne s'y trouva que deux ducs, un archevêque, deux évêques et les députés de neuf autres. Le plus sage eût été de se dissoudre sans bruit ; mais le cardinal insista. Le 6 juillet, on décrète que l'ancien édit de Worms, contre les luthériens, sera remis en vigueur ; le 7, on adopte le projet de réformation repoussé par la diète comme insignifiant et dérisoire.

Charles-Quint ne pouvait donner ouvertement sa sanction à des arrêtés pris en dehors des formes légales ; mais comme il lui importait, à cause de ses démêlés avec la France, de rester autant que possible en bonne intelligence avec le pape, il blâma le ton péremptoire du décret de Nurenberg. C'était à lui, disait-il, et à lui seul, de demander un concile. La diète pouvait le prier d'agir auprès du pape ; mais, quant à agir elle-même, elle n'en avait pas le droit. Et comme elle avait encore décrété de se réunir à Spire dans les derniers mois de la même année, pour voir où en serait l'affaire, et, au besoin, pour la hâter, l'empereur le lui défendit.

VI

Il allait bientôt changer de langage. Vainqueur à Pa-

[1] Charles-Quint.

vie [1], maître du sort de François Ier, sa victoire l'avait rendu l'arbitre de l'Italie. Il n'avait plus besoin du pape ; ce n'était plus pour lui qu'un des petits souverains qui se partageaient le pays. En juin 1526, la diète siégeant à Spire, il envoya lui-même l'ordre de délibérer sur les affaires de l'Église. On décida, conformément à ses vues, qu'il serait supplié de travailler au plus tôt à réunir en Allemagne ou un concile général, ou, à défaut de celui-là, un concile national.

C'était un nouveau pas, et un grand pas. Si la cour de Rome a tant peur d'un concile ouvert à tous ses amis et à toutes ses influences, que sera-ce d'un concile tout allemand ?

Poussé à bout, le pape n'attend pas que la demande lui arrive. Certains décrets impériaux, plus ou moins hostiles, sur quelques points, aux droits ou aux prétentions de l'Église, vont lui fournir une occasion d'éclater. Le 23 juin, il écrit un bref violent ; le 25, un bref beaucoup plus doux, plein de flatteries, de promesses, et dans lequel il n'est pas question de l'autre. Charles en fait autant. Dans une première lettre, calquée sur le premier bref, il récrimine hardiment ; il va en appeler, dit-il, comme les luthériens, à un concile universel et libre. Dans une seconde, écrite aussi deux jours après, il n'a pas l'air de se rappeler la première ; il proteste de son respect pour le pape, de son amour pour la paix, de ses vœux pour l'union fraternelle des deux pouvoirs. Dans une troisième, enfin, c'est aux cardinaux qu'il s'adresse. A eux, dit-il, de convoquer le concile, si Clément persiste à s'y refuser.

[1] 1525.

Il savait à qui il parlait. Un parti puissant, soutenu et encouragé par lui, travaillait depuis quelque temps, dans Rome même, à l'abaissement du pape. Le cardinal Pompée Colonna, chef de la maison de ce nom, venait de se déclarer pour l'empereur. C'était la destinée de sa famille, disait-il, d'être haïe des mauvais papes, mais aussi d'en débarrasser l'Église. « Si ses ancêtres avaient fait trembler un Boniface VIII, il saurait bien, lui, mettre à la raison un Clément VII. » Et ce n'était pas seulement par des violences qu'il pouvait tourmenter le malheureux pape. L'élection de Clément avait été entachée, à ce qu'il paraît, de plus d'un fait peu honorable. Il y avait eu des cabales, des promesses d'argent, de places; toutes choses peu rares, en général, dans les élections du temps, mais sévèrement défendues par les canons de l'Église, et par conséquent suffisantes, l'empereur aidant, pour faire déposer un pape comme illégitime et intrus. Ajoutez à cela une illégitimité d'un autre genre, celle de sa naissance. Fils d'une des maîtresses de Julien de Médicis, il n'avait jamais pu prouver que son père l'eût épousée. En le créant cardinal, Léon X avait fait rendre un arrêt où sa légitimité était reconnue ; mais ce n'était qu'une preuve de plus qu'elle avait été jusque-là au moins douteuse, et on avait continué à douter. Or, les anciens canons défendaient aussi d'élever, même à la prêtrise, celui dont la naissance n'aurait pas été légitime ou régulièrement légitimée.

Les orages s'amoncelaient ; mais le pape, de son côté, n'avait point perdu de temps. Avant de rompre avec l'empereur, il s'était assuré l'appui de la France. Tous les serments que le prisonnier de Pavie avait dû faire, dans sa prison de Madrid, pour recouvrer sa liberté, le

pape l'en avait secrètement relevé. Secrètement ligués, sous ses auspices, contre les envahissements de l'empereur, les princes d'Italie étaient prêts à se soulever au premier signal.

L'insurrection éclate. Le pape envoie en Lombardie toutes les troupes dont il peut disposer ; mais à peine la ville est-elle sans défense, que les Colonna s'en approchent avec tout ce qu'ils ont pu ramasser de soldats et de bandits. Ils entrent. Le pape veut les attendre sur son trône, la tiare sur la tête et la crosse en main, comme jadis Boniface. « Nous verrons, dit-il, s'ils oseront porter la main sur le successeur de saint Pierre ! » Pierre lui-même se serait peu reconnu, à vrai dire, sous ce costume et dans cet entourage. Pourtant, soyons justes : le pape avait là un beau mouvement. Mais ses amis s'effraient ; on lui conseille de ne pas s'y fier. Les Colonna ne sont plus hommes à tomber à genoux. Ils ont vu la papauté de trop près ; ils savent ce qu'il y a de sapin sous le velours de son trône, et de carton sous les pierreries de sa tiare. Clément court au château Saint-Ange ; les Colonna pillent le Vatican. Repoussés par le peuple, ils vont camper aux portes de la ville, et le vice-roi de Naples, soit de son chef, soit sur l'ordre de l'empereur, leur envoie journellement des renforts. Le pape capitule. Il rappellera ses troupes ; les Colonna s'éloigneront. Mais à peine ses troupes sont-elles de retour, qu'il excommunie les Colonna, leurs adhérents, leurs amis, quiconque enfin leur porte ou leur portera secours. C'était excommunier l'empereur. Réfugié auprès du vice-roi, Pompée Colonna en appelle « au futur concile, » et l'appel se trouve mystérieusement affiché, un matin, à la porte de toutes les églises de Rome.

VII

Bientôt, du nord et du sud à la fois, l'orage approche. Ici, c'est le vice-roi qui vient demander raison de l'excommunication des Colonna ; là, c'est Charles de Bourbon, le général de l'armée impériale, qui s'avance on ne sait pourquoi, ministre du démon, selon les uns, ministre de Dieu, selon les autres, pour châtier Rome et y périr. A-t-il des ordres? On l'ignore ; et c'est encore aujourd'hui un problème que de savoir s'il en avait. Ce qui est sûr, c'est qu'il n'avait pas d'ordres contraires, et qu'il ne fut jamais sérieusement désavoué.

Alors Clément offre encore une fois de réhabiliter les Colonna. Le vice-roi accepte, et s'en retourne ; Bourbon ne répond rien, et le voilà bientôt au pied des murailles de Rome. Le 6 mai [1], on donne l'assaut. Le général est tué, mais la ville est prise, et quatorze mille Allemands, presque tous luthériens, restent chargés des vengeances de l'empereur. Du haut des tours de Saint-Ange, le pape assiste au pillage de sa ville. Il voit ses cardinaux menés processionnellement sur des ânes. Les cloches sonnent, les canons tirent... C'est Luther qu'on vient de proclamer pape. Un soudart, la tiare en tête, va être burlesquement intronisé en son nom.

Cependant, d'un bout de l'Europe à l'autre, tout ce qui tient encore au catholicisme et à l'Église s'émeut, s'indigne, à l'idée d'un pape prisonnier. Mais le plus

[1] 1527.

prompt à en gémir, c'est Charles-Quint. Il ordonne des processions pour la délivrance du pape; il interrompt les fêtes qu'on donnait à Valladolid pour la naissance de son fils ; il n'oublie qu'une chose : c'est d'ordonner aux siens de quitter Rome et de laisser aller le pape. — Infâme comédie, qui allait cependant durer six mois.

Au reste, en fait de dissimulation, Rome ne resta jamais en arrière. Clément VII allait en offrir un exemple moins odieux, mais plus extraordinaire encore.

Les princes ligués contre l'empereur avaient enfin eu des succès. Une armée française occupait le royaume de Naples. Le pape était libre. C'était le moment, ou jamais, d'excommunier Charles-Quint, de s'unir à ses ennemis, d'affranchir l'Italie. Vivement pressé de se prononcer, Clément hésite, tergiverse, refuse. En secret, il ne trouve pas de mots assez forts pour maudire l'empereur ; en public, il le flatte et le comble de prévenances ; il n'a pas l'air de se douter que Charles ait été pour rien dans le siége de Rome, ni dans ses six mois de captivité.

Pourquoi ce changement? La cause n'en était une énigme pour personne. Florence avait profité des revers du pape pour secouer le joug des Médicis, et Clément tenait, avant tout, à la recouvrer. De là son humilité et ses soins envers celui qui pouvait la lui rendre. D'ailleurs, le danger seul et la colère avaient pu momentanément l'unir à ses voisins. Ses plus grands ennemis, il le savait bien, n'étaient pas en Allemagne. Il avait encore plus besoin de l'empereur contre les princes d'Italie, que de ceux-ci contre l'empereur.

Charles, de son côté, recommençait à avoir besoin de la cour de Rome. Ne s'étant jamais avoué l'auteur des

revers du pape, son amour-propre n'était pas engagé à le maintenir dans l'abaissement. Aussi, les négociations étaient à peine entamées, qu'on ne se serait pas douté qu'il y eût eu entre eux aucun nuage. Le pape promet tout ce qu'on veut; Charles-Quint rend tout ce qu'on lui redemande, et s'engage, en particulier, à rétablir Florence sous la domination des Médicis. Un seul point demeure en suspens : c'est encore la grande affaire du concile. L'empereur en a parlé, mais mollement; il est évident que, pour le moment, il ne s'en soucie pas. Clément, qui s'en soucie encore moins, n'a répondu ni oui ni non.

VIII

En mars 1529, nouvelle diète à Spire. Grands débats. Édit portant que les innovations déjà reçues pourront être tolérées par les princes, mais qu'on ne devra pas en autoriser de nouvelles. Six princes et quatorze villes libres protestent contre ce décret. De là le nom de *protestants*, qui allait devenir celui de tous les réformés.

Le pape et l'empereur étaient réconciliés; il ne leur restait plus qu'à s'embrasser aux regards de l'Europe. En novembre donc, les voilà ensemble à Bologne, logeant dans le même palais, mangeant à la même table. Qu'elles seraient risibles, ces grandes scènes de la politique humaine, si elles n'étaient, avant tout, profondément tristes et profondément immorales! Mais racontons; ne jugeons pas. Nous aurons assez à juger plus tard.

Les conférences durèrent quatre mois. L'empereur, à ce qu'il paraît, était sérieusement revenu à l'idée d'un concile. Il insistait; il était presque sur le point d'exiger. Néanmoins, Clément l'emporta. Il démontra — ce qui commençait, du reste, à être évident — qu'un concile ne servirait qu'à creuser un abîme entre Rome et les réformés. Il fallait, avant de s'y mettre, ou les ramener, ou les écraser. Ce fut dans cet esprit que Charles-Quint partit pour l'Allemagne. Une diète allait s'ouvrir à Augsbourg. Campeggi, le nonce du pape, devait l'y précéder.

Sûr du concours de l'empereur, — autant, du moins, qu'on pouvait l'être des promesses de Charles-Quint, — Clément n'était pas hors d'alarmes. S'être soustrait, pour le moment, au danger d'un concile, c'était beaucoup; mais il s'agissait d'empêcher, ce qui eût été bien pire, que la diète ne s'érigeât elle-même en juge des questions de foi. Même sans le vouloir, elle peut y être conduite. Les luthériens annoncent une confession de foi; c'est l'électeur de Saxe qui la présentera. Comment faudra-t-il donc qu'on la reçoive? Sans la condamner? Les peuples diront qu'on l'approuve. En la condamnant? Ce sera agir en concile. Si on s'abstient, à qui la renvoyer? Au pape? Clément ne l'espère pas, et il a raison. A un futur concile? Mais il faudra donc en convoquer un, et c'est ce que le pape a surtout voulu éviter. En attendant, la confession arrive. Les peuples l'appellent déjà *La confession d'Augsbourg*. Qu'en fera-t-on?

A force de précautions et d'art, le nonce réussit d'abord à concentrer la querelle entre les théologiens des deux partis. « J'apprends, écrivait Luther à Spalatin, le chapelain de l'électeur de Saxe, que vous avez en-

trepris une œuvre admirable, savoir, de mettre d'accord Luther et le pape. Si vous en venez à bout, je vous promets de réconcilier Christ et Bélial. » On s'accorda cependant sur quelques points ; on crut, du moins, s'être accordés. Mélanchthon, dans son amour pour la paix, s'était hasardé à des concessions que ni Luther ni les luthériens ne pouvaient ratifier. D'ailleurs, ces premiers points admis, il y en avait assez d'autres sur lesquels on ne pouvait évidemment pas espérer de s'entendre.

Les conférences languissaient ; la seule perspective était de les voir se rompre dès qu'on en viendrait aux points capitaux. L'empereur était trop accoutumé à agir pour rester longtemps simple spectateur. Dans un premier édit, il donne aux luthériens six mois pour redevenir catholiques ; dans un second, il règle et tranche en pape ce que l'on aura à croire et à enseigner, jusqu'au prochain concile, sur tous les points controversés. Aux contrevenants, la prison, la mort.

Et au milieu de la stupeur générale, alors que tous les appuis humains de la réforme semblent près de lui manquer : « J'ai vu naguère un signe au ciel, écrit Luther. Je regardais par ma fenêtre au milieu de la nuit, et je vis les étoiles et toute la majestueuse voûte de Dieu se soutenir, sans que je pusse apercevoir les colonnes sur lesquelles le maître l'a appuyée. Pourtant, elle ne s'écroulait pas. Il y en a maintenant qui cherchent ces colonnes et qui voudraient les toucher de leurs mains. Et comme ils ne le peuvent, les voilà qui tremblent, qui se lamentent. Ils craignent que le ciel ne tombe... Pauvres gens ! Dieu n'est-il pas toujours là ? »

IX

Aux contrevenants donc, la prison, la mort.

La conclusion convenait fort au pape[1], mais non pas les prémisses. L'édit impérial est, il est vrai, rigoureusement catholique; Charles-Quint n'a rien dit que Clément n'eût dit comme lui. Mais était-ce à lui de parler? De quel droit a-t-il dit: « Ceci est de foi, ceci ne l'est pas? » S'il s'est fait pape dans un sens, l'électeur de Saxe, ou tout autre prince, pourra également se faire pape dans un autre.

Clément prit le meilleur parti, celui de supposer que rien ne s'était fait sans son aveu. Il écrivit lui-même à tous les princes pour leur recommander l'exécution de l'édit. Les princes protestants s'y refusèrent; et comme l'empereur parlait de les y forcer, ils résolurent de s'unir pour la défense mutuelle de leurs États et de leur foi. De là (1531) la ligue dite de Smalcalde.

Malgré la ligue, Charles se sentait encore assez fort pour agir contre eux; mais plus le moment approchait, plus il lui répugnait de combattre en soldat du pape. Ce n'était, pensait-il, que d'un concile qu'il pourrait décemment recevoir, lui, l'empereur, l'épée avec laquelle il marcherait contre les luthériens. En conséquence, nouvelles instances auprès du pape; nouvelles tergiversations de celui-ci. Il consent au concile, mais à condition

[1] « On a le droit de détruire ces plantes vénéneuses par le fer et le feu, » avait dit Campeggi, au nom du pape, dans son *Instructio data Cæsari in dietâ Augustanâ.*

qu'il se tienne dans ses états. Il veut bien que les protestants y soient entendus, mais à condition que les évêques, selon l'usage, aient seuls le droit de voter. Bref, il est facile de voir que, lui accordât-on toutes ces demandes, ce ne sera jamais qu'à la dernière extrémité qu'il accordera son consentement et sa coopération.

L'empereur s'impatiente. En même temps, les Turcs font de rapides progrès. Encore quelques jours, et ils sont à Vienne. Charles-Quint a besoin de toutes les forces de l'Allemagne, et les protestants refusent les leurs si on ne révoque l'édit d'Augsbourg. Il cède. Le pape réclame en vain; la liberté de conscience est accordée à l'Allemagne, mais, dit le décret, « jusqu'au concile. » La convocation en sera faite dans six mois; l'ouverture, dans un an. Aussi, à peine vainqueur des Turcs, Charles retourne en Italie. Nouvelles conférences avec le pape; nouvelles tergiversations. On se quitte à peu près brouillés.

Alors, retour du pape à l'alliance française. L'Allemagne et la France étant en paix, Clément pouvait, sans rompre ostensiblement avec l'empereur, s'unir étroitement avec le roi. Les négociations avancent. Catherine de Médicis, sa nièce, épousera Henri, second fils de François Ier; le roi, de son côté, s'emploiera auprès des Allemands pour qu'ils renoncent au concile, ou consentent à le laisser convoquer en Italie. Il essaie, mais il les trouve intraitables. A force de sollicitations, on leur arrache la promesse d'agréer un concile tenu hors d'Allemagne, pourvu que ce ne soit pas en Italie.

Où sera-ce donc? A Genève, disent les négociateurs français. Le pape se demande si son allié se moque, d'aller lui parler d'une ville où le catholicisme ne tient

plus qu'à un fil. Peu après, Clément VII tombe malade, et la défection de l'Angleterre empoisonne ses derniers jours. Il meurt sans regrets, dit-il ; il a fait son devoir en s'opposant au divorce de Henri VIII. Cela se peut ; les historiens catholiques l'en ont assez loué. On oublie seulement qu'avant de condamner ce fameux divorce, il s'y était longtemps montré plus ou moins favorable, avançant, reculant, s'engageant ou tergiversant, et l'œil fixé, en somme, bien plus sur Charles-Quint, dont il redoutait la colère, que sur ces règles canoniques dont les papes faisaient ce qu'ils voulaient. L'acte même du divorce fut une fois dressé. Pallavicini le nie ; mais Guicciardini l'affirme, et Burnet le prouve par des pièces[1] qui supposent clairement ou l'existence du bref, ou la promesse formelle de le publier.

X

Le successeur de Clément VII, Paul III, avait été cardinal sous six papes; personne n'était plus profondément versé que lui dans les secrets de la politique romaine. Il comprit que la résistance était, pour le moment, un moyen usé ; aussi, à peine sur le trône, il commença à parler du concile comme du seul remède aux maux du temps. Il en faisait son affaire ; il allait au devant de tous les vœux.

[1] Lettres de Henri VIII et de Wolsey. Burnet, *Collection of records*. Voir aussi Herbert, *Vie de Henri VIII*, Ranke, *Histoire de la Papauté*, et le 5e volume de l'*Histoire de la Réformation*, par M. Merle.

Dix années devaient cependant s'écouler encore entre les paroles et les faits. Il est vrai qu'on ne tarda pas à voir ce qu'il fallait attendre d'un tel pape. Au milieu des plans de réforme qu'il se plaisait à dérouler, et pour l'exécution desquels il ne demandait pas mieux, disait-il, que de s'appuyer sur un concile, deux jeunes gens, l'un de seize ans, l'autre de quatorze à peine, furent créés cardinaux, et ces jeunes gens étaient... ses enfants [1].

Malgré ce scandale, — ou peut-être à cause de ce scandale et pour tâcher d'en amoindrir l'éclat, — il déclara (janvier 1535) que la bulle de convocation allait paraître. Vergerio va partir pour l'Allemagne. Il verra tous les princes, tous les hommes influents ; les catholiques, pour qu'ils ne n'opposent pas à un concile tenu en Italie ; les protestants, pour qu'ils s'engagent à en recevoir les décrets ; Luther, Luther surtout, pour qu'il ne s'y oppose pas. Quelle idée se faisaient-ils donc, nous ne dirons pas de la conscience, mais du simple respect humain, ces hommes qui s'imaginaient qu'après dix-huit ans de guerre Luther pourrait encore n'être pas inaccessible à leurs séductions ? Vergerio ne le vit qu'une fois, très-brièvement, selon les uns, très-longuement, selon les autres. Ce qui est sûr, c'est qu'il ne gagna rien, et que, quelques années après, ce « grand mignon du pape, » comme dit un chroniqueur, passa lui-même à la Réforme. Quant aux princes, les catholiques furent unanimes à dire qu'ils ne voulaient pas d'un

[1] Alexandre Farnèse et Gui-Ascagne Sforce, ses petits-fils, issus l'un de son fils Louis Farnèse, et l'autre de sa fille Constance. Ses folies de jeunesse avaient été telles, que sa mère avait dû le faire enfermer au château Saint-Ange.

concile tenu en Italie ; les protestants, qu'ils ne le voulaient ni en Italie, ni ailleurs, si le pape devait en être le chef.

De tout cela, Paul se fût volontiers laissé aller à conclure qu'il n'y fallait plus songer ; mais il fut forcé de passer outre. Un concile, répétait l'empereur, un concile!... et je me charge de l'exécution des décrets. Il consentait, d'ailleurs, malgré les princes, à ce qu'on s'assemblât en Italie. Il n'y avait donc plus aucun prétexte pour refuser ou différer. Paul se soumit. Il désigna la ville de Mantoue, et l'ouverture fut fixée au 7 mai de l'année suivante (1537).

La bulle de convocation avait à peine paru, qu'on vit qu'elle n'aboutirait à rien. D'Allemagne, de France, d'Angleterre, d'Italie même, surgissaient des protestations. Il n'y eut pas jusqu'au duc de Mantoue, dont Paul s'était cru si sûr, qui n'élevât mille difficultés sur la faveur qu'on avait prétendu faire à sa ville. Paul, alors, désigna Vicence. C'était un sacrifice, car cette ville était aux Vénitiens, souvent ennemis de la cour de Rome ; aussi le pape s'autorisa-t-il de ce changement pour reculer d'un an l'ouverture de l'assemblée. Il la fixa au 1er mai 1538.

Le 1er mai 1538, ses légats [1] étaient à Vicence. Ils attendaient les évêques ; aucun ne vint. Ceux d'Italie, Paul n'aurait eu qu'un mot à dire pour en envoyer une foule ; mais il se sentait tenu d'attendre qu'il y en eût au moins quelques autres. Les légats attendirent près de trois mois. Personne ; toujours personne. Il commençait à devenir évident que l'empereur lui-même ne voulait

[1] Campeggi, Simonetta et Aleander.

plus ce concile, car il avait en Espagne et en Autriche assez d'évêques qu'il n'eût tenu qu'à lui d'y envoyer. Le pape rappela donc ses légats, mais sans retirer la convocation. Il fixa l'ouverture au mois d'avril 1539; puis dans une dernière bulle, l'époque en fut indéfiniment ajournée.

Nous n'entrerons pas dans le détail des négociations de toute espèce qui remplirent les années 1538 [1], 1539, 1540. Il nous faudrait revoir, sous des formes presque identiques, tout ce qu'on a vu jusqu'ici. Mêmes répugnances, mêmes obstacles, mêmes oscillations. Nous tenons à ne rien omettre d'essentiel, mais nullement à tout dire. Ces préliminaires du concile occupent tout un livre dans Sarpi, et trois dans Pallavicini.

Ce fut en 1541, dans une nouvelle entrevue du pape avec l'empereur, qu'on parla pour la première fois de la ville qui allait enfin être choisie. Située au cœur du Tyrol, Trente offrait l'avantage d'être une des villes les plus centrales de l'Europe. Elle n'était ni assez italienne pour que les Allemands refusassent de s'y rendre, ni assez allemande pour que le pape désespérât d'y rester le maître de l'assemblée [2]. Il la trouvait seulement bien loin de Rome; mais, après tant de querelles, il devait s'estimer heureux qu'on s'en contentât. D'ailleurs,

[1] Ce fut en 1538 que parut le fameux *Consilium de emendandâ Ecclesiâ*, adressé à Paul III par la commission qu'il avait chargée de lui faire un rapport sur les désordres de l'Église. Nous y renvoyons ceux de nos lecteurs qui croiraient voir de l'exagération dans ce que nous avons dit ou dirons de ces désordres. Il est signé des noms les plus respectables du temps, Contarini, Sadolet, Giberto, Aleander, etc.

[2] Trente dépendait de l'Empire, mais l'évêque en avait le gouvernement.

le temps pressait. La diète venait d'arrêter encore, à Ratisbonne, qu'il fallait absolument en finir, et qu'à défaut d'un concile général, on en assemblerait un en Allemagne. La bulle de convocation parut donc au commencement de 1542, et l'ouverture y était fixée au 1er novembre.

Sur ces entrefaites, la guerre se rallume entre l'empereur et la France. On veut néanmoins poursuivre. Le pape envoie ses légats; l'empereur, un ambassadeur et quelques évêques. Après sept mois d'attente, personne ne venant, on se sépare, et tout est rompu de nouveau.

A qui la faute? A François Ier, disait-on, puisque c'est lui qui a déchiré la trève. François se vengeait sur les protestants; il tenait à montrer que, s'il avait rompu le concile, il n'en était pas moins catholique pour cela. A force de bûchers, il eut bientôt reconquis l'amitié du pape, très-disposé, du reste, à ne pas trop s'irriter de tout ce qui contribuerait à reculer la grande affaire. D'ailleurs, Charles-Quint venait de s'unir avec Henri VIII, l'excommunié, l'hérétique, l'ennemi personnel du pape; la diète de Spire venait de faire un édit d'une tolérance effrayante, qui semblait dicté par les protestants. Le pape réclame, presse, menace... L'empereur se tait, et va son train.

Enfin, Charles et François font la paix. Un des articles du traité (24 décembre 1544) porte qu'ils vont travailler en commun à faire assembler le concile. Paul les prévient. Une nouvelle bulle est publiée; ce sera pour le 15 mars. Alors, c'est l'empereur qui se fâche. Il trouve étrange qu'on ne l'ait pas consulté avant de fixer l'époque; mais comme il tient à pouvoir dire que

c'est à lui, à lui seul, qu'on doit le concile, il s'empare du rôle actif, et, dans toutes les cours, ses ambassadeurs pressent vivement l'envoi des évêques. Paul nomme ses légats. Il y en aura encore trois, mais trois nouveaux. Ce sont les cardinaux del Monte, de Sainte-Croix et Polus. Ce dernier (Reginald Pool) est de la maison royale d'Angleterre. Quant aux deux autres, nous les verrons plus tard sur le trône pontifical. L'Europe commence enfin à croire que, cette fois, le concile ne s'en ira pas en fumée.

XI

Et maintenant, avant d'aller plus loin, nous arrêterons-nous à résumer? — Notre récit a été assez rapide pour que tout lecteur attentif ait pu en saisir l'ensemble et en tirer les conséquences. Défiances, intrigues, malentendus et querelles de tout genre, violences, bassesses, inextricable fouillis d'intérêts, de vues, de passions manifestement et grossièrement humaines,— voilà de quel chaos allait surgir le concile; voilà sur quoi allait se dresser cette chaire d'où Dieu serait censé parler. En attendant, celui que Léon X avait dédaigneusement appelé « un bel esprit, » Dieu lui avait donné de voir sa doctrine enlacer l'Europe; et ce concile que Luther demandait en 1517, qu'il aurait pu redouter en 1520, Luther allait emporter au tombeau l'assurance que la Réforme n'avait plus à s'en inquiéter. Tout le prestige était usé d'avance. Vingt-cinq ans de délais avaient surabondamment démontré : —

Aux uns, que Rome ne voulait pas le concile, ne l'avait jamais sérieusement voulu, ne pouvait pas le vouloir ;

Aux autres, que les princes qui l'avaient le plus demandé s'en souciaient, au fond, très-peu ;

Aux protestants, qu'il ne leur serait fait aucune concession quelconque ;

Aux catholiques, qu'on amenderait les petits abus et qu'on garderait les grands ;

A tous, enfin, que ce ne serait pas le concile de l'Église, mais le concile du pape.

Et ceux, s'il y en avait encore, qui persistaient à en espérer quelque chose, croit-on qu'ils eussent alors osé promettre à ses décisions dogmatiques l'autorité qu'on leur a donnée depuis? Les ressorts humains de la machine avaient si longtemps et si lamentablement crié! Ils devaient tant crier encore! L'autorité du concile de Trente n'a réellement commencé qu'après sa clôture. Nous le prouverons, et sans peine; mais c'est ce que nous tenons le plus à bien prouver.

XII

Enfin, le grand jour approchait; l'Europe avait les yeux sur l'humble ville que ce jour allait rendre à jamais fameuse.

Le 13 mars 1545, deux des légats, les cardinaux Del Monte et de Sainte-Croix, arrivent à Trente. Ils sont munis de deux bulles papales, l'une, publique, qui leur confère simplement la présidence du concile; l'autre, secrète, qui les autorise à le dissoudre si l'intérêt du

pape leur paraît l'exiger. Ce n'était pas chose nouvelle. Martin V en avait usé de même lors du concile de Pavie.

Une foule immense était accourue. Reçus en princes, les légats répondent en princes, mais en princes d'Église, à l'empressement des populations : *trois ans* d'indulgence à qui est venu les voir passer. Puis, il leur vient un scrupule. Toute indulgence part du pape ; or, parmi les pouvoirs qui leur ont été conférés, on a omis celui d'en accorder. Ils ne pouvaient donc légitimement rien donner, pas même trois jours ; et ils ont donné trois ans. Que faire ? Ils écrivent à Rome. Le pape ne demanderait pas mieux que de confirmer ce que ses légats ont fait. Trois ans ! Qu'est-ce que cela pour lui ? Trente ou trois cents ne lui coûteraient pas davantage. Mais voilà qu'il lui prend, à lui aussi, un scrupule. Valider l'indulgence pour le temps qui reste à courir, c'est facile ; mais lui est-il possible de la déclarer valable pour le temps qu'elle a été nulle de plein droit ? Dieu lui-même ne saurait changer le passé. Quoi qu'on fasse, il se sera toujours écoulé un certain temps pendant lequel les fidèles auront cru avoir et n'auront pas eu. S'il en est mort quelques-uns dans cet intervalle, c'est donc avec un passe-port faux qu'ils sont partis pour l'autre vie ? Embarras puéril, ce semble ; mais extrêmement grave pour un casuiste romain. Aussi ne put-on s'en tirer. On l'éluda en envoyant aux légats un bref antidaté de plusieurs semaines, et qu'ils furent censés avoir apporté de Rome. — Pallavicini s'est donné beaucoup de peine pour arranger cette histoire. Il n'a réussi qu'à montrer qu'il la trouvait lui-même assez étrange.

Il y avait donc eu foule à l'arrivée des légats ; mais on commençait à se demander où était le concile. A l'excep-

tion du cardinal Madrucci, évêque de Trente, arrivé avant les légats pour leur faire les honneurs de sa ville et de son palais, pas un évêque n'avait encore paru. Ils n'en firent pas moins préparer dans la cathédrale un local d'environ quatre cents places. Quoiqu'ils désirassent peu de les voir toutes remplies, une pareille solitude ne laissait pas que d'être embarrassante et de ressembler beaucoup à un affront. Le pape s'en préoccupait vivement. Il savait bien qu'un grand nombre d'évêques, surtout en Italie, avaient cru lui faire leur cour en ne se rendant pas à Trente; mais il sentait en même temps qu'on allait lui attribuer leur absence. Comment s'y prendre pour en amener assez, sans risquer d'en amener trop?

Le 14 mars, personne encore; le 15, personne non plus, et l'ouverture est ajournée. Le 23, l'ambassadeur de Charles-Quint, Diégo de Mendoza, arrive à Trente, et demande qu'on veuille bien se hâter. Les légats délibèrent. Trois évêques étaient venus : faut-il ouvrir le concile? Mais un concile général, œcuménique, universel, avec trois évêques italiens! Attendons encore quelques jours... — Ces quelques jours allaient durer neuf mois.

Nous ne nous amuserons pas à répéter les plaisanteries qui coururent, lorsqu'on apprit à quoi venait d'aboutir, après vingt-cinq ans d'enfantement, cette solennelle convocation de la chrétienté. Catholiques et réformés se rencontraient sur le terrain d'un bon vieux apologue dont le titre est déjà, sans doute, sur les lèvres de nos lecteurs, et auquel le nom du premier légat, Del Monte, ou De la Montagne, donnait un burlesque à-propos. Ne rions pas. Ceci est une histoire, non un pamphlet. Mais une observation très-sérieuse, c'est que,

parmi tant de personnes à qui le concile de Trente n'est jamais apparu que comme une majestueuse et immense assemblée, il en est sûrement plus d'une à qui ces premiers détails feraient déjà soupçonner que l'imagination est entrée pour quelque chose dans ce qu'on leur en a dit. « Le concile de Trente, dit un de ses apologistes [1], se composa de tout ce qu'avaient de plus illustre l'Allemagne, l'Italie, la France, l'Espagne, la Hongrie, la Bohême, l'Angleterre, l'Irlande, le Portugal, la Pologne, la Suède, la Belgique, la Moravie, l'Illyrie et la Grèce. » Nous verrons bientôt ce qui en fut. Quand l'*imagination* va jusque-là, elle est bien près de mériter un autre nom.

XIII

Et puisque la question du nombre s'est trouvée sous notre plume, nous sera-t-il permis d'en dire un mot?

Nous n'irons pas jusqu'à prétendre qu'un concile ne puisse être appelé général s'il n'est composé, à la lettre, de tous les évêques de l'Église ; mais, de cette généralité-là à celle du concile de Trente, la distance allait être telle qu'on pourrait bien, sans chicane, se demander s'il n'y a donc rien à en conclure. Nous ne pensons pas, il est vrai, qu'une assemblée plus nombreuse eût voté bien différemment ; les décisions dogmatiques, en particulier, auraient probablement été les mêmes. Mais enfin, eussions-nous pour les résultats autant de sympathie que nous en avons peu, il y aurait toujours à voir si ces ré-

[1] Le P. Biner, jésuite.

sultats peuvent être considérés comme légalement et loyalement obtenus.

Dans toutes les assemblées délibérantes, la loi ou l'usage a fixé un minimum d'assistants. C'est la moitié, le tiers, tout au moins le quart du total des membres ; au-dessous, on ne peut voter. Dans les conciles, quoiqu'il n'existe sur ce point aucune loi formelle, le bon sens dit assez qu'il ne saurait n'en exister aucune. Si vous convoquez cent personnes et qu'il en vienne dix, vous pouvez bien encore, à la rigueur, laisser à l'assemblée le nom quelle aurait pris si elle eût été au complet ; mais il est clair que c'est une fiction. Or, à Trente, voici ce qui s'est passé.

Trois convocations ont eu lieu : la première (1545) sous Paul III, la seconde (1551) sous Jules III, la troisième (1562) sous Pie IV.

Dans celle-ci, le nombre des votants s'éleva, vers la fin, à deux cent cinquante. C'était beaucoup ; mais ce n'était encore qu'une faible minorité. L'Italie seule comptait plus de deux cent cinquante évêques.

Ce nombre, relativement si petit, était pourtant à peu près le quadruple de ce qu'il en était venu aux deux autres convocations. Le jour de l'ouverture, il n'y en avait que vingt-cinq. Plus tard, nous en trouvons soixante, soixante-dix au plus, mais rarement réunis ; dans plusieurs sessions même, ils sont au-dessous de cinquante. Ce fut pourtant dans cette période que se réglèrent les points fondamentaux, Écriture, Tradition, Péché originel, Grâce, Sacrements, etc. « Quelle folie, disait un jour Paul IV, dans un accès de mauvaise humeur et de franchise, que d'avoir envoyé une soixantaine d'évêques, des moins habiles, dans une petite ville de montagne, pour

y décider de tant de choses! » Il est vrai que cette *folie*, selon lui, consistait à n'avoir pas simplement laissé l'affaire aux mains des habiles gens dont, ajoutait-il, « Rome est pleine ; » mais si sa conclusion n'est pas la nôtre, son exclamation sur les soixante n'en est pas moins bonne à enregistrer.

Rien de moins clair, du reste, que les distinctions par lesquelles Rome arrive à doter ou à dépouiller les conciles du titre fastueux d'œcuméniques [1], selon qu'il lui convient ou non d'en accepter les décrets. Quelle différence légale nous montrera-t-on entre le concile de Nicée, condamnant l'arianisme, et le concile de Tyr, dix ans après, condamnant la foi de Nicée? Celui de Tyr, dites-vous, ne fut composé que des ennemis d'Athanase. Un arien vous répondra qu'il n'y avait non plus dans l'autre que des ennemis d'Arius [2]. — Mais, à Nicée, il y avait des délégués du pape ; à Tyr, il n'y en avait point. — Il n'y en avait point non plus à Constantinople, en 381. Ce concile est pourtant admis comme œcuménique, bien qu'il n'y eût qu'un évêque latin contre cent quarante-neuf grecs. A Nicée, il y en avait eu trois contre trois cent quinze ; à Chalcédoine, il y en eut encore trois contre trois cent cinquante. La plupart des conciles œcuméniques l'ont été, numériquement et géographiquement, beaucoup moins que plusieurs de ceux auxquels on dénie ce titre [3]. « Ils le sont devenus, dit-

[1] Universels, assemblés *de toute la terre habitée*, ce qui, dans le système romain, emporte l'infaillibilité.

[2] On voudra bien se rappeler que nous sommes ici dans une question de droit, de formes, et que nous n'avons à nous prononcer, pour le moment, ni pour ni contre aucun dogme.

[3] Voir Jurieu, *Réflexions sur les conciles*.

on, par le seul fait d'avoir été universellement approuvés. » C'est déjà un jeu de mots : une assemblée particulière ne devient pas une assemblée générale par cela seul qu'on en a généralement reçu les décisions ; tout au plus dira-t-on qu'elle y équivaut. Puis, dans cette théorie, a-t-on bien pensé où l'on va ? Si le nombre et la nationalité des assistants ne prouvent rien, si quatre cents évêques, venus de toutes les parties de l'Église, peuvent ne former qu'un concile particulier et faillible, tandis qu'un autre, avec quarante, peut devenir œcuménique, infaillible, — que sont-ils donc, l'un et l'autre, au moment où ils prennent leurs décisions ? Rien. Leur autorité dépend du jugement postérieur de l'Église. Jusqu'à ce que l'Église ait prononcé, au moins par son silence, sur tous les points réglés dans l'assemblée, ni les fidèles, ni l'assemblée elle-même, ne savent s'ils peuvent, en conscience, admettre ce qui vient d'être décidé. De cette manière donc, vous échappez à l'objection tirée du petit nombre des évêques, et, ne fussent-ils que dix, le concile peut être œcuménique ; mais ce n'est qu'en nous accordant que toute assemblée de ce genre, se composât-elle de mille évêques, n'a, en soi, nulle autorité. Ce n'est qu'une commission consultative. Ses jugements sont réformables. L'infaillibilité lui vient d'ailleurs.

« Le concile de Trente, dit un auteur [1], est-il infaillible par lui-même, ou par l'acceptation subséquente de l'Église? Nous pouvons regarder cette question comme inutile. » Oui, en fait, au bout de trois siècles. Mais nous sommes ici en 1545. Nous assistons aux dé-

[1] L'abbé Boyer, directeur du séminaire Saint-Sulpice.

buts du concile : il y a donc une question de droit que nous ne pouvons laisser omettre. Or, pas de milieu : ou un concile œcuménique est infaillible par lui-même, mais il ne l'est alors que s'il est véritablement œcuménique, universel; ou il le devient par l'assentiment de l'Église, et alors, jusqu'à cet assentiment constaté, ses décrets ne sont que des préavis.

Cette dernière concession, devant laquelle tant de catholiques reculent, les ultramontains, au contraire, la font avec empressement. Ils la regardent, avec assez de raison, comme conduisant droit à la supériorité du pape sur les conciles, et, par suite, à son infaillibilité. Mais comme cette partie de la question a été débattue à Trente même, nous y reviendrons en temps et lieu.

XIV

A la question du nombre des évêques se joindrait, s'il fallait tout dire, celle de leur prétendu droit à siéger seuls dans les conciles.

Une société quelconque ne peut logiquement avoir pour ses représentants que des hommes élus par elle. Les évêques sont-ils élus par l'Église? Voilà au moins douze cents ans que les peuples n'ont rien à voir dans l'élection de leurs premiers pasteurs. En fût-il autrement, ce ne serait encore qu'une affaire ecclésiastique et humaine. Prouvez l'infaillibilité de l'Église : vous n'aurez pas prouvé que les évêques en soient seuls les organes. Prouvez l'infaillibilité des conciles généraux : restera toujours à montrer si, comme on le prétend à

Rome, « il est de droit divin que les conciles soient composés d'évêques[1]. »

Il y a de quoi être confondu, à ce sujet, de voir avec quelle assurance on a quelquefois tiré d'une phrase, d'un mot, les dogmes les plus importants et les théories les plus formelles, tandis qu'on s'obstine à ne rien conclure des faits les plus clairs, des détails les plus circonstanciés. L'humble assemblée tenue à Jérusalem par les apôtres, vous voulez l'appeler *concile* et l'assimiler aux conciles postérieurs[2] ? Soit. Cette assemblée ayant dit : « Il a paru bon au Saint-Esprit et à nous, » — voilà, selon vous, l'intervention du Saint-Esprit dans les décrets de tous les conciles légitimes. La parité n'est pas très-rigoureuse, puisque les Apôtres étaient individuellement inspirés, et que les évêques, de votre aveu, ne le sont pas. Mais enfin, soit encore. Prenez les mots, si vous voulez ; mais alors, au moins, prenez-les tous. « Les Apôtres, *les anciens et toute l'Église*, est-il dit, *trouvèrent bon* de choisir... etc. » D'où résulte assez nettement, ce semble, l'intervention des ministres inférieurs, des laïques même. Pallavicini se moque beaucoup de ceux qui prétendraient que l'Église, toute l'Église, c'est-à-dire plusieurs milliers de personnes, aient pris part à la délibération ; il demande où donc on aurait trouvé, à Jérusalem, un local qui pût contenir tout cela. « Il n'y avait évidemment, conclut-il, qu'un certain nombre, un petit nombre de laïques. » Qu'importe ? Un petit nombre, ici, est-il moins embarrassant qu'un grand ? L'auteur est forcé d'ajouter, pour s'en

[1] Le P. Biner.
[2] Livre des Actes, xv.

défaire, qu'ils n'intervinrent pas dans la décision. Pure invention, positivement contredite et par l'ensemble et par les détails du récit. Plus vous aurez cherché à représenter les Apôtres, non comme les fondateurs purement spirituels, mais comme les législateurs et les organisateurs de l'Église, — mieux vous nous donnerez le droit de ne regarder comme émané d'eux que ce qu'ils ont paru tenir à enseigner nettement. Si l'auteur du livre des Actes a eu le moins du monde la pensée que les laïques dussent être exclus des conciles, qui croira qu'il ait pu écrire, comme conclusion du récit, « les Apôtres, *les anciens, toute l'Église trouvèrent bon... ?* » Que, en thèse générale, les laïques fassent mieux de laisser le dogme à la décision des pasteurs, c'est incontestable; que l'Église, en convoquant des conciles, ait bien fait de n'y appeler que les évêques, c'est soutenable; mais s'il y a eu un seul concile que l'intervention des laïques n'ait pas empêché d'être légitime, si ce concile est précisément celui dont l'histoire nous est transmise par un auteur inspiré, — ce n'est donc pas de droit divin que les évêques entrent seuls dans ces assemblées, et ont par là saisi le monopole de l'infaillibilité.

« L'Écriture, dit le Catéchisme Romain, se sert assez souvent du mot d'Église pour marquer ceux qui en sont les pasteurs et qui y président. C'est en ce sens que Jésus-Christ a dit : Si celui que vous reprenez ne vous écoute pas, dites-le à l'Église, — car il est clair que par l'*Église* il entend là les pasteurs de l'Eglise. » Ce qui est clair, c'est précisément le contraire. « Si ton frère t'a offensé (Matth. XVIII), va le trouver, et reprends-le sans témoins; s'il ne t'écoute pas, prends avec toi une ou deux personnes; s'il ne les écoute pas non plus, dis-le

à l'Église. » Donc, avant tout, toi tout seul ; puis, une ou deux personnes ; puis, la communauté entière. La citation est donc doublement fausse, nous pourrions même dire triplement. Fausse, parce qu'il s'agit de tout le troupeau, avec ou sans les pasteurs, comme on voudra ; fausse, parce que le mot *Église* ne signifie point là l'Église en général, mais la congrégation, la paroisse dont chacun est membre ; fausse, enfin, lorsqu'on prétend y trouver un argument en faveur de l'autorité de l'Église en matière de dogme, puisqu'il s'agit d'une querelle entre deux individus, et nullement d'une question dogmatique à vider.

XV

Maintenant, revenons.

A la fin de mars, il n'y avait encore que quatre évêques, et deux parlaient de s'en aller. Pour les occuper et les retenir, on institua une espèce de comité provisoire que les légats consultaient, pour la forme, sur un certain nombre d'affaires. Mendoza y était admis. Bientôt, ce comité ayant l'air de prendre sa tâche au sérieux et de se croire un commencement de concile, il fallut trouver un moyen de contenir, sans choquer personne, des allures qui ne laissaient pas que d'être inquiétantes pour quand l'assemblée serait en nombre. Il fut donc entendu entre les légats et le pape qu'il y aurait toujours deux dépêches, l'une confidentielle et secrète, l'autre ne contenant que ce qu'on voudrait bien communiquer aux évêques. « Et voilà comment on se préparait à recevoir

les inspirations du Saint-Esprit[1]. » Il ne s'agissait encore, il est vrai, que d'affaires humaines ; un souverain a bien le droit d'envoyer des notes confidentielles à ses ministres. Mais, dans les cours, c'est chose reçue et tout le monde le sait ; ici, les évêques n'en savaient rien. Il y avait donc tromperie à leur laisser croire que tout était mis sous leurs yeux. Nous verrons bientôt si les affaires politiques eurent seules le triste honneur des dépêches doubles, des notes secrètes ou en chiffres.

Nous ne nous arrêterons pas aux contestations qui surgirent, dans le courant d'avril, au sujet des rangs et des préséances. Nous n'en ferons pas un crime au concile ; ce n'était pas la faute des évêques, ni du pape, si l'ambassadeur de Charles-Quint les forçait de réglementer sur ces matières. Pourtant, prenons-en note. Plus l'histoire du concile ressemblera à celle d'une assemblée tout humaine, mieux nous oserons demander en quoi c'était l'œuvre de Dieu.

XVI

Cependant la diète venait de s'assembler à Worms. L'empereur ne savait encore s'il marcherait contre les Turcs ou contre les protestants.

On commença par faire signifier à ces derniers la convocation du concile. C'était pour leur rappeler deux choses : l'une, qu'ils avaient les premiers parlé d'un concile ; l'autre, que la trêve allait finir, puisque c'était,

[1] Jurieu.

aux termes du décret, *jusqu'au prochain concile*, qu'on leur avait accordé tolérance et paix. Sur ce dernier point, l'avertissement était de trop. Ils ne pouvaient douter que l'empereur, à qui le pape écrivait lettres sur lettres, ne fût en effet prêt à les attaquer dès qu'il cesserait d'être inquiet du côté des Turcs.

Sur l'autre point, il y avait longtemps que leur pensée était connue. C'était se jouer d'eux que de leur dire : « Vous avez voulu un concile ; le voilà. Vous avez promis de vous soumettre ; soumettez-vous. » Il était évident qu'en demandant un concile, en promettant de lui obéir, Luther n'avait jamais entendu ni pu entendre un concile tenu par le pape, composé d'évêques soumis au pape, manifestement assemblé, enfin, non pour examiner, mais pour condamner. Pourtant, — qui le croirait ? — ce reproche d'inconséquence et de mauvaise foi qu'on adressait alors aux protestants, lorsqu'ils déclaraient récuser d'avance les décisions de Trente, nous l'avons entendu renouveler de nos jours. On a prétendu que, puisqu'ils avaient sollicité ce concile, c'est un manque de foi que de persister à le repousser.

Ils pourraient répondre, d'abord, que ce ne sont pas des choses où les engagements des pères puissent lier les enfants. Puis, leurs pères eux-mêmes, est-il bien vrai de dire qu'ils eussent promis d'obéir ? Pouvaient-ils sérieusement le promettre ? On peut s'engager à *faire*, non à *croire*. Est-il loyal de supposer que des hommes profondément ennemis de telle ou telle doctrine se soient engagés à l'admettre, dès qu'un concile l'aurait de nouveau décrétée ?

De nouveau, disons-nous ; car une des meilleures preuves qu'on ne pouvait avoir promis d'obéir à un con-

cile de ce genre, c'est que la plupart des dogmes qu'on niait avaient été solennellement admis par des conciles tout semblables. La Transsubstantiation, avec tout ce qui s'y rattache, avait été définitivement votée, sous Innocent III, au quatrième concile de Latran. Le retranchement de la coupe avait été confirmé à Constance, en 1414, et le nombre des sacrements fixé à sept, à Florence, en 1438. Toutes ces décisions, corroborées par le temps, pouvait-on avoir espéré de les faire casser par un tribunal qui s'assemblerait dans les mêmes vues et sous les mêmes influences ?

Que voulaient donc les protestants, ou plutôt qu'avaient-ils voulu lorsqu'ils avaient demandé un concile ?

Ils ne s'étaient évidemment pas fait une idée nette ni de la chose ni des moyens d'exécution. Toute époque a son idée fixe ; toute minorité est conduite à s'en emparer. Luther avait trouvé le mot de concile dans toutes les bouches, le désir d'un concile dans tous les esprits et dans tous les cœurs ; il s'en était saisi. Partageait-il réellement les illusions qu'on s'était faites sur ce prétendu remède à tous les maux de l'Église ? Peut-être ; mais c'était plutôt le besoin de se rassurer lui-même sur son audace, en se donnant la vague perspective d'une autorité qui prononcerait. Il avait tremblé, Luther, et longtemps, avant de lever l'étendart. « Personne ne peut savoir, écrivait-il longtemps après, ce que mon cœur a souffert dans ces deux premières années, et dans quel abattement, dans quel désespoir, pourrais-je dire, j'ai été souvent plongé. Aujourd'hui même, la splendeur et la majesté du pape m'éblouissent quelquefois, et c'est avec tremblement que je l'attaque. » — « Oh ! qu'il m'en a coûté de peine, écrivait-il, dès 1521, aux

Augustins de Wittenberg, pour me justifier devant moi-même de ce que seul j'osais m'élever contre le pape! Que de fois ne me suis-je pas opposé avec amertume cet argument des papistes : Es-tu seul sage? Tous les autres se tromperaient-ils, se seraient-ils trompés depuis si longtemps? » — Cette responsabilité l'épouvantait. Il lui fallait, à tout prix, se mettre à couvert.

Mais ce concile au sein duquel il allait cacher son audace, il en traçait lui-même l'idéal; il le voulait, disait-il, « libre et chrétien; » il voulait, avant tout, qu'on s'engageât à ne juger que d'après l'Écriture. Là était l'illusion; là commençait l'impossible. Vouloir fermer à Rome l'arsenal de la tradition, c'était demander qu'elle déposât toute prétention à la primauté, qu'elle cessât d'être *l'Église* pour n'être plus qu'*une Église,* la sœur, l'égale de ces nouvelles Églises, nées d'hier, selon elle, et dont l'existence même, à ses yeux, n'était qu'un crime permanent. Bref, c'était demander que Rome commençât par embrasser, sinon la Réformation, du moins le principe fondamental de la Réformation.

Mais si les uns avaient tort de mal poser la question, ou, pour mieux dire, de ne pas s'apercevoir qu'elle était insoluble, les autres avaient encore moins raison de se croire appelés à la trancher seuls. Faire assembler le concile par le pape et sous la direction du pape, c'était supposer admis et incontestable le plus contesté de tous les points en question, la suprématie de Rome. Immense cercle vicieux où l'Europe allait tournoyer vingt ans.

De tout cela ressort pourtant une conclusion importante et trop oubliée : c'est que le dogme de l'infaillibilité de l'Église, si hardiment mis aujourd'hui par les docteurs de Rome à la base de tout l'édifice de la foi,

était alors, nous ne dirons pas inconnu, mais certainement très-loin de la rigueur qu'on lui a donnée depuis. S'il eût été positivement reçu que Rome ne pouvait rien changer, absolument rien, à ce qu'elle a une fois décidé en fait de doctrines, il est évident que l'idée d'en appeler, pour des dogmes, à un concile futur, n'aurait pu venir à personne, pas plus à Luther qu'à qui que ce fût. A qui viendrait-elle aujourd'hui? Quel protestant demanderait à Rome de changer, de modifier sa foi sur un seul point? Si donc il y a eu au seizième siècle des demandes de ce genre, si on a pu les faire sans avoir le sentiment qu'on demandait l'impossible, — que conclure de là, nous le répétons, sinon que l'infaillibilité de l'Église n'était pas encore un dogme établi, et celle du pape encore moins? — Nous en aurons plus tard bien d'autres preuves.

XVII

Quand les luthériens, en protestant contre tout ce qui allait se faire à Trente, demandèrent que l'on prolongeât indéfiniment la trève accordée jusqu'à l'ouverture du concile, l'empereur répondit qu'il ne lui appartenait pas de les soustraire au jugement de ce tribunal suprême. Il lui convenait d'avoir à les attaquer comme hérétiques solennellement condamnés, plutôt que comme ses propres ennemis; il désirait seulement que la condamnation se fît attendre jusqu'à ce que l'état de ses affaires lui permît de l'exécuter.

De ce côté donc, il était bien aise qu'on tardât à se

mettre à l'œuvre; mais, d'un autre côté, bien des embarras s'entassaient. S'il n'était pas pressé, pour le moment, de voir prononcer la sentence des réformés en général, il y avait un homme qui l'inquiétait beaucoup et avec qui il brûlait d'en finir. C'était Hermann de Meurs, l'archevêque de Cologne. Partisan secret de Luther, il avait introduit dans son diocèse un certain nombre de réformes, disciplinaires d'abord, puis, peu à peu, plus ou moins doctrinales. La défection de Cologne eût été un coup terrible; à tout prix, il fallait arrêter l'ébranlement. Dans son ardeur, Charles-Quint oublie qu'on va avoir un concile; il paraît même oublier qu'on a un pape. C'est devant lui, l'empereur, qu'il fait citer l'archevêque, et il ne parle pas même de le livrer ensuite au jugement de l'Église. De ce que le concile n'a encore rien fait, il semble conclure que toutes les questions sont intactes, que c'est à lui de fixer sur quoi on condamnera Hermann. Il ordonne donc encore une fois une conférence publique entre quelques docteurs des deux partis, et il va jusqu'à prescrire que le résumé des débats soit mis, l'année suivante, sous les yeux de la diète. C'était dire assez clairement que, le cas échéant, la diète lui tiendrait lieu de concile. Quant au pape, on le laissait en dehors.

Paul dévora l'affront, se contentant de citer aussi l'archevêque; mais le concile faillit en être dissous. Les quinze ou vingt évêques qui s'y trouvaient alors se demandaient ce qu'on venait donc y faire si l'empereur se mêlait de citer des prélats, de rédiger des articles de foi, d'agir en concile et en pape. A Rome, où ces plaintes étaient portées, on ne savait trop s'il fallait les encourager ou les faire taire. La dissolution ne pouvait,

en soi, que plaire au pape; mais cette autorité suprême, dont il s'était partiellement dessaisi par la convocation d'un concile général, la lui rendrait-on intacte? La diète future pouvait, à la voix de l'empereur, agir en héritière des droits du concile mort-né. L'affaire d'Hermann pouvait aussi appeler une explication sur les limites respectives des deux pouvoirs, et l'empereur paraissait peu disposé à n'avoir pour tout droit que celui d'envoyer l'archevêque au pape. Il valait donc mieux pour le pape que l'explication n'eût pas lieu, et, pour cela, il fallait laisser subsister la perspective du concile, dût-il rester indéfiniment en perspective.

Au fond, qui avait tort? — Nous ne pouvons nier que ce ne fût l'empereur. Quelle que fût son opinion dans l'éternelle querelle de la supériorité des conciles sur les papes ou des papes sur les conciles, il ne pouvait sérieusement se croire en droit de prononcer sur l'orthodoxie d'un archevêque. Le pape, en protestant, n'aurait fait que son devoir. Ses conseillers l'y poussaient; son silence était appelé trahison. Ce n'est pas à nous de le blâmer pour y avoir persisté; mais comme nous tenons à recueillir en passant tout ce qui peut jeter du jour sur ce qu'on a eu intérêt à laisser dans l'ombre, nous ferons observer encore ici combien l'autorité de l'Église et de son chef était peu définie, peu claire, peu comprise. C'était plutôt un fait qu'un droit. Comme fait, les forts s'en jouaient; comme droit, depuis que ce n'était plus un droit absolu sur tout et sur tous, personne ne savait au juste où on en était. Au lieu de principes, des hommes. Un pape fort empiétait sur le temporel; un prince fort, sur le spirituel. A Rome, un pape ôtait les royaumes; à Cologne, un prince parlait d'ôter un archevêché. Et au

milieu de tout cela, ce concile que Rome nous représente aujourd'hui comme une citadelle bâtie sur le roc, — toutes les histoires du temps, même les plus catholiques, nous le montrent cent fois tenant à un fil, à un cheveu, à un rien, aux plus incroyables misères de la politique et des passions. Si ce n'est là, pour quelques-uns qu'une preuve de plus de l'intervention divine, seule capable, disent-ils, d'avoir levé tant d'obstacles, — ne sommes-nous pas plus respectueux envers Dieu quand nous disons, cette histoire à la main, qu'il serait indigne de lui d'avoir caché sous un pareil tissu l'auguste action du Saint-Esprit ?

XVIII

Bientôt surgit une difficulté nouvelle.

Le royaume de Naples comptait environ cent évêques, la plupart dévoués au pape et prêts à se rendre au concile dès qu'il leur témoignerait le désir de les y voir. Le vice-roi [1] leur ayant proposé de n'en envoyer que quatre, chargés des procurations de tous, ils refusèrent. On en référa au pape, et il leur donna raison.

Au point de vue romain et en regard d'un concile, l'idée du vice-roi était absurde. Voter par procureur là où il s'agit de soi, de ses intérêts, de ses droits, rien de plus légitime et de plus simple ; mais concourir de la même manière à des décisions dogmatiques, à des décrets réputés d'avance infaillibles, qui pouvait raisonna-

[1] Pierre de Tolède.

blement y songer? C'est dans le corps des évêques, en effet, que l'infaillibilité est censée résider. Rien ne garantissait que chaque fondé de pouvoirs votât, sur tous les points, comme auraient voté ses constituants. — Le vice-roi n'y avait pas songé. Nouvelle preuve de l'obscurité où nageaient encore, au seizième siècle, ces grandes théories qu'on nous expose aujourd'hui comme datant des premiers jours de l'Église.

Obscure pour un homme d'État, celle-ci était-elle au moins bien claire pour le pape? Sa bulle n'en fait pas mention. Pourtant, c'eût été le meilleur moyen de n'indisposer personne. « Le corps des évêques, aurait-il dit, ne peut errer; mais chaque évêque est faillible. Il ne peut donc représenter que lui-même. Le laisser voter pour plusieurs, ce serait entamer l'infaillibilité du corps. » Quant à la représentation par procureurs non évêques, car la question avait aussi été soulevée, le pape aurait eu encore moins de peine à en montrer l'impossibilité. « *Il est de droit divin*, aurait-il dit, qu'un concile soit composé d'évêques. C'est par eux que le Saint-Esprit y arrive. Nous ne pouvons donc le faire passer par des canaux où rien ne nous garantit qu'il ne s'altérera pas. » — Voilà comment on raisonnerait aujourd'hui.

Au lieu de raisonner, il s'était borné à défendre; il avait condamné l'idée, non comme absurde, mais simplement comme mauvaise. On resta généralement convaincu qu'il avait craint surtout que les évêques étrangers n'en profitassent pour se donner la majorité dans le concile. Telle était même sa frayeur, qu'il déclarait suspendu et interdit, *ipso facto,* tout évêque qui prétendrait se faire représenter. Les légats trouvèrent la bulle

si absolue et si dure, qu'ils n'osèrent pas en donner le texte. Ils demandèrent au pape la permission de n'en publier que le sens, et même en l'adoucissant beaucoup.

Bien leur en prit, car il devait en être de celle-là comme de tant d'autres, qui, malgré la sévérité des termes et la prétention de parler au nom de Dieu, se pliaient admirablement à toutes les exigences que Rome n'osait ou ne pouvait affronter. A peine l'avait-on reçue à Trente, qu'on vit arriver les procureurs de l'archevêque de Mayence, Albert de Brandebourg ; et quoi qu'il n'eût pas mis d'intention à violer l'ordre du pape, puisqu'il ne le connaissait pas, on n'osa le lui appliquer. On s'empressa de dire que la défense ne pouvait concerner un homme aussi éminent, un cardinal-prince. Distinction injuste en tout cas, mais tout particulièrement étrange au point de vue de la mission divine du concile. Les membres sont égaux : tous ont leur part d'infaillibilité; mais, simple évêque, elle se perd, si vous ne l'exercez vous-même ; prince-évêque, vous pouvez la transmettre et la déléguer.

De dispense en dispense, les procureurs admis finirent par être assez nombreux. A la clôture du concile, nous en trouvons trente-neuf.

XIX

Au commencement de mai, le comité préparatoire étant un peu plus nombreux, on régla diverses questions de forme, costumes, cérémonies, etc. Puis, on parla d'ouvrir le concile. C'était l'avis de la majorité. On

disait que c'était le meilleur moyen de faire venir les évêques qui en avaient l'intention, mais ne voulaient pas s'exposer à faire inutilement le voyage ; on ajoutait que c'était aussi le meilleur pour mettre un terme aux libertés que se donnait Charles-Quint. Les légats décidèrent qu'on attendrait le cardinal Farnèse, nonce du pape auprès de l'empereur. Mais ils ne disaient pas leur dernier mot.

C'est qu'aux difficultés patentes s'ajoutait chaque jour quelqu'une de celles qu'on n'osait avouer, et qui n'en étaient que plus pénibles. Le pape ne pouvait rien sans l'empereur ; l'empereur ne demandait pas mieux que de se passer du pape, et ce qu'il avait fait donnait assez la mesure de ce qu'il serait capable de faire, si l'occasion s'en présentait. Son amour pour l'Église, dont il ne cessait de faire parade, ne l'empêchait pas de rentrer perpétuellement en pourparlers avec ces hérétiques tant maudits. Selon que les Turcs s'éloignaient ou se rapprochaient de ses frontières d'Autriche, il était plus ou moins sévère, plus ou moins insinuant. Tantôt il se remettait à presser pour qu'on agréât le concile, promettant, du reste, qu'il se passerait en douceur ; tantôt, renonçant à l'unité religieuse, il allait jusqu'à leur offrir de le faire dissoudre, pourvu qu'ils rentrassent sincèrement dans l'unité politique dont il tenait, avant tout, à être le chef. Avait-il, comme le pensaient généralement les protestants, l'intention de les écraser plus tard ? C'est possible, et même probable ; mais le pape sentait que cet accord, dût-il ne durer qu'un mois, ne se ferait jamais qu'à ses dépens. Il fallait donc, à tout prix, non pas seulement le reculer, mais le rendre impossible ; et le seul moyen, c'était que la guerre éclatât sans plus attendre.

Aussi le cardinal Farnèse avait-il ordre d'y travailler de son mieux. Il offrait, de la part du pape, douze mille hommes et cinq cents chevaux.

XX

Répéterons-nous, à ce sujet, ce qui a été tant dit ou écrit sur cette étrange et fatale transformation d'un évêque en roi, d'un prêtre en guerrier, d'un père des chrétiens en homme qui a des soldats par douze mille et qui les offre... on a vu dans quel but ! — Il est fâcheux que tant de déclamateurs s'en soient mêlés, que tant de plumes incrédules aient exploité la question. A force de déblatérer contre le pape et le clergé, on a presque condamné les gens sérieux à se taire sur un certain nombre de griefs, très-fondés, sans doute, mais trop souvent et trop ambitieusement répétés. Heureusement qu'une vérité rebattue n'en est pas moins une vérité. Si nous profitions de l'occasion pour redire que le pouvoir temporel des papes a souvent été aussi odieux en pratique qu'illégitime et anti-chrétien en théorie, — serait-ce donc moins vrai parce que Raynal et Diderot l'ont démontré avant nous ?

Même observation sur les mœurs des papes, car nous aurions encore ici une excellente occasion d'en parler. Au milieu de tant de préoccupations et d'inquiétudes, Paul n'oubliait pas sa famille. Nous l'avons vu élever ses deux petits-fils au cardinalat ; mais son fils n'était encore rien, rien que chargé d'or. Il ne voulait pas mourir sans lui avoir assuré une des premières places, et, si possible,

la première, parmi les princes de l'Italie. Déja en 1538, il avait demandé pour lui le duché de Milan [1]. Désespérant de l'obtenir, il avait songé à celui de Parme et Plaisance. Ce dernier dépendait du domaine de l'Église; mais il fallait aussi le consentement du suzerain, l'empereur. C'était déjà, d'ailleurs, une question assez grave que de savoir si un pape, usufruitier de ce qu'on appelait le patrimoine de saint Pierre, avait le droit d'en ériger une portion quelconque en souveraineté indépendante. S'il pouvait donner Parme à son fils, il aurait donc aussi pu lui donner Rome? C'est ce qu'objectait l'empereur. En droit, il n'y avait rien à répondre; mais le cardinal Farnèse n'était pas homme à laisser la question sur ce terrain. Le fils du pape était son père, à lui. Il espérait qu'une fois fils de duc, on songerait moins à lui reprocher d'être le fils d'un bâtard et le petit-fils d'un pape. « Si vous nous donnez Parme, disait-il donc à l'empereur, voilà le duché dans une famille qui vous devra son élévation et vous sera à jamais dévouée; si vous le laissez aux mains du pape, qui vous répond que le successeur de Paul III ne sera pas votre ennemi? » Enfin, l'héritier de Louis Farnèse, Octave, avait épousé Marguerite, fille naturelle de Charles-Quint. En consentant à l'élévation des Farnèse, l'empereur assurait le sort et le rang de sa fille. Il ne céda pourtant qu'à contre-cœur. Le pape, au commencement d'août, donna solennellement à Louis l'investiture du duché.

Cette fois, les protestants ne furent pas seuls à crier contre la honteuse impudence de Paul III. Dans toute

[1] Nié par Pallavicini, attesté par Sarpi et confirmé par Ranke, sur des documents inattaquables.

l'Italie, à Trente, à Rome, et jusque parmi les cardinaux, il y eut des plaintes amères; ceux mêmes qui étaient trop habitués aux désordres pontificaux pour les blâmer au nom de la religion, de la morale, n'en regardaient pas moins comme imprudent et comme fatal le succès que Paul venait d'obtenir. En d'autres temps, ce n'eût été qu'un scandale ajouté à bien d'autres; mais en ce moment où tous les yeux étaient fixés sur la cour de Rome, où un concile allait s'ouvrir, où les peuples les plus opposés à toute réforme dans la foi demandaient à grands cris celle des mœurs, — c'était de la démence et du délire.

Pour les protestants, c'était un triomphe. Une semblable affaire en disait plus contre le pape et sa puissance que tous les in-folio de leurs docteurs; ils se demandaient si, à force de le voir scandaleusement faillible en tant de choses, on ne finirait pas par avouer qu'il pouvait l'être en toutes.

XXI

Et nous aussi, nous nous le demandons.

« Lorsque, dit M. de Maistre, des courtisanes toutes puissantes, des monstres de licence et de scélératesse, profitant des désordres publics, disposaient de tout à Rome et portaient sur le siége de saint Pierre ou leurs fils ou leurs amants, je nie très-expressément que ces hommes aient été papes. »

C'est fort commode; mais si chacun a le droit de décider qui a été ou n'a pas été pape, où allons-nous? S'il

n'y a eu de papes légitimes que ceux qui n'ont rien dû à la corruption et à l'intrigue, l'Église est certainement restée des siècles entiers sans chef; et comme toute élection, même bonne, peut avoir tenu en secret à des motifs honteux, il s'ensuivrait qu'on ne peut jamais être sûr de la légitimité d'un pape.

L'objection reste donc entière.

Elle n'a plus, il est vrai, à s'appuyer sur des scandales comparables à ceux du seizième siècle. Qu'importe? La théorie de l'infaillibilité papale n'a pas changé depuis les fautes d'un Paul III ou les orgies d'un Alexandre VI; au contraire, elle s'enseigne aujourd'hui plus nettement et plus généralement que jamais. Si le pape actuel est un homme respectable, tant mieux; mais il pourrait ne pas l'être, et il n'en serait pas moins le pape. Rien de plus illogique, par conséquent, que l'ignorante charité des gens qui ne comprennent pas pourquoi nous reprocherions à la papauté d'aujourd'hui les fautes et les vices de la papauté d'il y a trois siècles. Quelques bons changements que la cour de Rome ait pu opérer dans son sein, la question reste et restera éternellement la même. Quand nous ne trouverions, dans toute la série des papes, qu'un seul homme décidément trop mauvais pour que la raison et la conscience ne se révoltent pas à l'idée qu'il ait pu être infaillible en fait de doctrines, — nous sommes autorisés à refuser, même aux meilleurs, un privilége qui a nécessairement appartenu ou à tous, ou à aucun.

Quoi de plus curieux, à ce sujet, que l'embarras qu'ils éprouvent eux-mêmes lorsqu'ils ont à parler de tel ou tel de leurs prédécesseurs? — Il est d'usage, dans les actes officiels, que tout nom d'ancien pape soit suivi des

mots « *d'heureuse mémoire*[1]; » mais comme il y en a plus d'un à qui ce titre n'irait guère, force est de prendre un biais. Ainsi, dans sa lettre encyclique de 1832, ayant à parler des mauvais livres, Grégoire XVI nommait d'abord Léon X, puis Clément XIII, auteurs de divers décrets sur la matière, et « *d'heureuse mémoire* » ne manquait pas d'accompagner ces noms; mais Alexandre VI, dont une bulle dite *Inter multiplices* aurait dû figurer en première ligne, n'était nommé que dans un petit renvoi. Là, la formule n'étant pas de rigueur, il n'y avait plus d'inconvénient à l'omettre.

Et ce même homme à qui l'héritier de sa puissance est obligé de refuser, non-seulement son estime, mais jusqu'à l'hommage banal d'une vaine formule, — il faut, ô pape! sous peine de n'être vous-même plus rien, il faut que vous nous disiez en face : « Le Saint-Esprit était en lui. Cette intelligence où germaient tant d'idées infâmes, — il n'avait qu'à vouloir pour qu'elle fût immédiatement en état de sonder, sans chance d'erreur, les plus insondables mystères. Cette main si habile au maniement des poisons, — il ne tenait qu'à lui de s'en servir pour tracer des lignes aussi saintes, aussi respectables, aussi infaillibles que celles d'un saint Paul ou d'un saint Jean. Ce corps souillé de tous les vices... » Mais non; vous n'oseriez. L'odieux le disputerait à l'absurde. Et pourtant, si vous reculez, tout est perdu. La cause des Borgia est la vôtre. Sur le trône pontifical, toute tache est ineffaçable.

Les catholiques qui rejettent l'infaillibilité du pape sont-ils mieux placés que les autres pour décliner nos

[1] Felicis recordationis prædecessor noster.

conclusions? — Nous examinerons ailleurs s'il est vrai qu'on puisse être catholique sans y croire, et s'il suffit de la nier pour échapper aux difficultés qui en résultent. Ce qui est incontestable, c'est qu'elle est article de foi pour une grande portion de leur Église, pour les pays réputés les plus catholiques, pour l'Italie, pour Rome, pour les cardinaux, pour le pape, car nous ne sachions pas que les papes de notre siècle aient jamais retiré les décrets où tant d'autres papes se sont formellement arrogé ce privilége. Ceux donc qui nous diraient : « Nous n'y croyons pas ; vos objections ne nous regardent pas, » — nous pourrions toujours leur montrer qu'en refusant d'y répondre, ils ne font que les renvoyer plus fortes... à qui? au pape et à ceux que le pape regarde comme ses meilleurs amis, ses seuls véritables amis. On sait que Rome n'a même jamais voulu entendre parler des moyens-termes imaginés pour décliner l'infaillibilité papale sans avoir l'air de la nier. Les jansénistes ayant cru pouvoir dire que « le saint-siége condamne quelquefois une doctrine, dans l'intérêt de la paix, sans vouloir pour cela la déclarer fausse, » cette assertion fut formellement condamnée par Urbain VIII.

Ceux mêmes qui, admettant l'infaillibilité dogmatique, croient rendre la position plus tenable en abandonnant l'infaillibilité disciplinaire, — nous leur prouverions aussi que cet abandon n'a jamais été consenti à Rome. « L'Église ne peut errer, dit le Catéchisme Romain [1], ni dans la foi, *ni dans la règle des mœurs.* » Dans cette même encyclique de 1832 : « Ce serait, écrivait le pape, une chose *criminelle* [2] *et tout à fait contraire* au respect

[1] Chap. IX.
[2] Nefas esset.

avec lequel on doit recevoir les lois de l'Église, que d'improuver *la discipline établie par elle...* ou de la présenter comme défectueuse... » Dira-t-on que le pape, dans ce passage, semble ordonner plutôt de respecter la discipline établie que de la croire infaillible en général? Écoutons. « Comme il est constant, poursuit-il, pour nous servir des paroles des Pères de Trente, dans leur treizième session, que l'Église a été instruite par Jésus-Christ et ses apôtres, qu'elle est incessamment enseignée par l'Esprit saint, il est *tout à fait absurde* de mettre en avant l'idée d'une restauration, d'une régénération... comme si elle pouvait être censée capable de défaillir. » Voilà la discipline positivement placée sous la sauvegarde de l'infaillibilité générale admise par le concile de Trente; et comme le pape, dans ce morceau, ne met aucune différence entre les lois de l'Église et les lois des papes, comme, d'ailleurs, la discipline est l'ouvrage des papes bien plus que celui de l'Église, — tout ce qu'il a dit de l'Église, il l'a dit des papes : à eux, comme à l'Église, l'infaillibilité disciplinaire, tout aussi bien que l'infaillibilité dans la foi. Niez-le; dites qu'il se trompe, que vous n'avez que faire de nos objections sur ce point... à la bonne heure! Mais souvenez-vous, dirons-nous encore une fois, que vous les renvoyez alors plus fortes, plus directes, plus accablantes... à qui? au pape, au chef de votre Église, à ceux qui, selon lui, sont seuls dans la vérité.

XXII

A ces derniers donc, — et nous avons déjà dit que le

nombre en va croissant dans l'Église romaine, — nous leur demanderons ce qu'ils font du pape Libère, arien pendant quatre ans ; de Libère excommuniant Athanase, l'auteur du symbole romain ; de Libère à qui un évêque, Hilaire de Poitiers, champion de la foi de Nicée, écrivait à cette occasion : « Je t'anathématise, Libérius, toi et les tiens. Je t'anathématise une seconde et une troisième fois, Libérius le prévaricateur ! »

Nous leur demanderons ce qu'ils font d'Innocent X, qui, peu avant de condamner Jansénius, disait : « Qu'on me laisse tranquille. Ce n'est pas mon affaire. Je suis vieux ; je n'ai pas étudié la théologie... » Ce qui ne l'empêcha pas de prononcer, et de laisser enseigner comme infaillible ce qu'il n'avait lui-même enseigné qu'en tâtonnant.

Nous leur demanderons ce qu'ils font d'innocent XII approuvant, louant, admirant un livre [1], puis, sur les sollicitations d'un roi et après deux ans de résistance, le condamnant.

Nous leur demanderons où résidait l'infaillibilité lorsqu'il s'est trouvé à la fois deux, trois, quatre papes, ce qui est arrivé, non une ou deux fois, comme on le croit généralement, mais vingt-quatre [2]; lorsque ces papes se condamnaient, s'anathématisaient mutuellement ; lorsque leurs droits — ou leurs crimes — étaient tellement égaux, qu'il n'y avait aucun moyen de distinguer le vrai pape de l'antipape, le chaînon direct du chaînon intrus et forcé.

[1] Les *Maximes des saints*, de Fénelon.

[2] En 250, 336, 418, 498, 530, 686, 687, 767, 824, 855, 963, 984, 996, 1012, 1033, 1058, 1061, 1073, 1118, 1130, 1159, 1316, 1378, 1431. Du troisième siècle au quinzième, un seul n'a point vu de schisme, et le onzième en a vu cinq.

Nous leur demanderons... — Mais à quoi bon multiplier ces questions? Une seule ou cent, qu'importe? L'objection est la même. Et qui pourrait le mieux les multiplier, ces questions, si ce n'est ceux qui sont appelés à voir de près et Rome, et les papes, et les alentours des papes? C'est en Italie, en effet, c'est à Rome et dans le palais des papes, que l'idée de leur infaillibilité aurait dû rencontrer, ce semble, le plus d'opposition. De loin, c'est le chef de l'Église, le vicaire de Jésus-Christ. Sa parole n'arrive qu'avec des formes augustes; il n'a nulle peine à grandir et à rester grand dans l'imagination des peuples. De près, fût-il toujours aussi respectable qu'un homme peut l'être, c'est un homme; c'est souvent un vieillard usé, un pauvre corps qui se traîne, une intelligence appesantie, une mémoire qui s'en va, un maître, enfin, qui ne voit plus, n'entend plus, ne pense plus, ne vit plus que par ses serviteurs. Quoi! ce vieillard, vous l'aurez vu la veille, vous aurez conversé familièrement avec lui, vous l'aurez même redressé, contredit, comme il arrive dans toutes les conversations du monde; lui-même, il vous aura quelquefois donné raison, il vous aura dit poliment : « C'est vrai... Je me trompais... » — Et voici, au sortir de cet entretien, il aura dicté quelques lignes sur des questions que le plus grand génie n'étudierait qu'en tremblant... Et ces quelques lignes, c'est ce que vous m'apportez comme infaillible et sacré; c'est la décision que je ne puis attaquer sans me révolter contre Dieu même! Qui sait encore, qui sait si au moins elle est bien de lui? Qui sait si ce n'est pas vous, son conseiller, qui la lui avez inspirée, dictée? Ailleurs, les ministres sont responsables et le prince seul ne l'est pas; à Rome, dans

tout ce qui sort de la politique, c'est le pape seul qui l'est. Un prince faillible et irresponsable peut, sans se compromettre, signer ce qu'on fait en son nom ; un docteur infaillible ne peut pas ne pas assumer la responsabilité de tout ce qu'il signe. Mais ceux qui le dirigent, ceux qui préparent ses décrets, ceux qui lui mettent la plume à la main pour signer, ceux qui peuvent se dire : « Tel ou tel article de foi, c'est moi qui l'ai fait ; » — comment peuvent-ils, ceux-là, à moins de se croire infaillibles eux-mêmes, comment peuvent-ils enseigner sérieusement l'infaillibilité du pape? Pallavicini, notre historien, fut précisément un de ceux qui poussèrent Innocent X, vieux, tremblant, à condamner Jansénius. Il nous a conservé lui-même le détail des hésitations de ce pape. « Quand il se plaça, dit-il, sur le bord du fossé, et qu'il mesura des yeux l'espace à franchir, il s'arrêta, *et on ne pouvait le faire avancer.* » Quel langage! Quel commentaire à nos raisonnements contre l'autorité papale! Ah ! quelque fâcheux qu'il puisse être de mêler à des arguments sérieux et calmes une accusation de mauvaise foi, comment ne serions-nous pas convaincus que les gens de Rome, ceux qui font sonner le plus haut l'infaillibilité du pape, sont certainement, de tous les catholiques, ceux qui y croient le moins et peuvent le moins y croire?

Et que parlons-nous des gens de Rome! — En dehors du cercle des hommes intéressés à laisser vivre et à raviver de leur mieux le principe fondamental de l'ultramontanisme, il n'y a pas d'endroit au monde où le commun des fidèles soit plus loin d'accorder au pape une autorité surnaturelle et divine. En arrivant de France, d'Allemagne, de Suisse, où tant de gens s'inclinent au

seul nom de *notre saint père le pape*, où ceux mêmes qui y croient peu n'en parlent généralement qu'avec respect, — on est stupéfait de la hardiesse avec laquelle les derniers boutiquiers de Rome, dès qu'on leur délie la langue, s'expriment sur son caractère, sa personne, son entourage, ses actes. La police même, si active et si susceptible à l'endroit du souverain temporel, l'est beaucoup moins à l'endroit du chef de l'Église, du représentant de Dieu. Ils ne vous feront pas de longs discours contre son infaillibilité; ils ne se sont jamais demandé théoriquement ce que c'est et s'ils y croient; mais, moins ils y ont réfléchi, — moins ils cherchent, comme font ailleurs tant de catholiques, à vous cacher et à se cacher à eux-mêmes qu'ils ne peuvent y croire. Et comment le pourraient-ils? De quelle force d'abstraction ne faudrait-il pas qu'ils fussent doués pour accepter sérieusement comme infaillible, sacré, au-dessus de toute attaque, ce qu'ils voient sortir de la même source que des décrets politiques ou autres qu'ils auront attaqués, critiqués, maudits peut-être? En les forçant à raisonner, à conclure, croyez-vous qu'on eût beaucoup de peine à leur arracher l'aveu de ce qui est, à leur insu, au fond de leur pensée[1]? Croyez-vous, pour en revenir à notre histoire, que ces gens si scandalisés du décret par lequel Paul III donnait un duché à son fils, pussent

[1] « Rome le sait : l'autorité pontificale n'a depuis longtemps nulle part moins de racines qu'en Italie. Ce n'est pas que le peuple ne la respecte, par habitude, en tout ce qui ne contrarie pas trop ni ses idées, ni ses penchants, ni ses intérêts; mais, au-dessus du peuple, elle ne trouve guère que des censeurs et des ennemis. Non-seulement on ne croit pas en elle, mais on la repousse, on la hait. » Lamennais, *Affaires de Rome*.

être réellement et intimement convaincus de son infaillibilité dans tel ou tel autre décret, publié peut-être le même jour, signé peut-être avec la même plume et sur un même parchemin ? Non, osons le dire, ils n'y croyaient pas. Ils n'y croient pas davantage, aujourd'hui, ceux qui entourent le pape ; ou, s'ils y croient, — car il serait trop pénible de supposer une hypocrisie aussi prolongée, — c'est qu'ils s'étourdissent eux-mêmes ; c'est qu'à force de sentir le besoin d'un pape pour régner en son nom sur les consciences, ils ont machinalement fini par lui abandonner aussi la leur.

Pouvaient-ils croire davantage à l'infaillibilité des conciles, ceux qui assistaient aux débuts de celui de Trente? — Racontons maintenant; ce sera assez répondre.

XXIII

La fin de l'année approchait. Les évêques s'impatientaient ; les légats ne savaient plus à quoi les amuser. Il avait même fallu accorder à quelques-uns des secours d'argent, gratifications, non pensions, disaient les légats, car il était essentiel qu'on ne pût accuser le pape de soudoyer des membres du concile. Plus tard, on fut moins scrupuleux.

Le cardinal Farnèse était revenu d'Allemagne, mais sans avoir obtenu autre chose que le consentement de l'empereur à l'élévation de son père. Charles-Quint avait refusé les douze mille hommes ; on pouvait, au premier moment, recevoir la nouvelle d'un accord entre les lu-

thériens et lui. En ce cas, plus de concile ; mais le pape aimait encore mieux en affronter les chances, que de le voir se rompre d'une manière si humiliante pour lui. Prenant donc les devants, il demanda qu'on choisît entre ces trois choses, la suspension, la translation, ou l'ouverture immédiate du concile. Or, la suspension ne pouvait convenir à l'empereur, tant que l'accord avec les protestants n'était pas fait et conclu, et il lui importait de pouvoir continuer à les menacer, sinon du concile, car ils s'en effrayaient peu, du moins de la croisade que le concile ne manquerait pas d'ordonner contre les rebelles. La translation ne lui convenait pas davantage ; il savait que le pape ne consentirait jamais à tenir l'assemblée dans une ville plus éloignée que Trente, et Trente n'était déjà que trop près de Rome. Restait l'ouverture, et l'empereur était toujours moins pressé d'y consentir. Il offrit enfin de ne pas s'y opposer, mais à une condition : c'était que l'assemblée, dans les premiers temps, du moins, s'occupât d'affaires de discipline, omît toute décision dogmatique, s'abstînt, en un mot, de tout ce qui pourrait offenser les protestants.

La patience du pape était à bout. En demandant qu'on évitât d'irriter les luthériens, Charles-Quint laissait assez voir que, s'il parvenait à s'accommoder avec eux, il ne permettrait plus de les anathématiser ; et quel étrange rôle, alors, que celui d'un concile forcé de rester muet en présence d'un pareil schisme ! — Sans refuser ni promettre, Paul se hâta d'envoyer aux légats, le 31 octobre, l'ordre de commencer le second dimanche de décembre. Il se bornait, dans la bulle, à dire que l'on procédât « en pleine liberté. » — Nous verrons

ce qu'elle allait être, cette « pleine liberté » promise et même ordonnée à l'assemblée.

XXIV

Le 13 décembre donc, vêtus de leurs habits pontificaux, vingt-cinq évêques se rendent processionnellement dans la cathédrale, et le cardinal del Monte, premier légat, y célèbre la messe. Puis, après un sermon de l'évêque de Bitonte, Cornelio Musso, et une allocution rédigée par les légats, le concile fut déclaré ouvert « à la gloire de la sainte et indivisible Trinité... pour l'extirpation des hérésies, la paix et l'union de l'Église, la réformation du clergé et du peuple, l'abaissement et la ruine des ennemis du nom chrétien [1]. » On décida, enfin, que la seconde session n'aurait lieu que le 7 janvier (1546). C'était, dirent les légats, à cause des fêtes. Au fond, c'est qu'il n'y avait rien de prêt, et qu'on ne savait par où commencer.

Elle était effrayante, il faut l'avouer, la tâche que ces quelques docteurs allaient entreprendre, et cela, sous le poids d'une responsabilité immense, en face d'embarras et d'obstacles de tout genre, d'incertitudes aussi et d'obscurités sans nombre; car ils avaient beau se donner pour organes du Saint-Esprit, ils n'en sentaient pas moins, dès qu'ils touchaient à certaines questions,

[1] « Ad laudem et gloriam sanctæ et individuæ Trinitatis... ad exstirpationem hæresum, ad pacem et unionem Ecclesiæ, ad depressionem et exstinctionem hostium christiani nominis. »

et leur insuffisance et leur misère. Au milieu des travaux que nous a coûtés cette histoire, plus d'une fois il nous est arrivé d'oublier tout à coup toute notre antipathie contre leur orgueil et leurs erreurs. La plume nous tombait des mains ; nous ne nous sentions plus de force que pour les plaindre ; ils nous semblaient assez punis par l'épouvantable labeur de ces dix-huit années sans fin. Jusque-là, en effet, le catholicisme ne s'était jamais sérieusement occupé de coordonner ses doctrines et ses lois. Depuis plus de mille ans, les décisions n'avaient guère porté, à chaque fois, que sur un point ou un petit nombre de points ; conciles et papes n'avaient songé qu'aux intérêts, aux périls, aux vœux du moment. Quoi qu'en disent les historiens catholiques[1], il est faux que la dogmatique de Trente, l'unité de Trente, soit celle dont les protestants s'étaient séparés. Cela est vrai, sans doute, en ce sens que ce qui allait être arrêté à Trente était déjà bien, en gros, la foi romaine ; mais que Luther ait eu à rompre avec un corps d'enseignements tel que celui qui a existé depuis, c'est un anachronisme. L'unité romaine actuelle est postérieure à la Réforme ; c'est dans la réaction contre la Réforme qu'il faut en chercher la première cause, comme aussi le plus fort lien.

Jusqu'à ce moment donc, chacun n'ayant fait qu'apporter sa pierre, ce n'était pas devant un édifice à réparer, à compléter, mais devant un tas de matériaux qu'on avait à se mettre à l'œuvre. Or, ces matériaux, — il n'était pas même permis de les trier. Rejeter une seule pierre, c'eût été mettre en question le droit de

[1] Voir, en particulier, la *Symbolique* de Moëhler.

toutes les autres à être employées dans l'édifice ; bon gré, mal gré, il fallait que tout y entrât. Si du moins le plan eût été nettement tracé, les fondations positivement établies ! Mais non. Le plan n'existait qu'en fragments, et en fragments de proportions diverses, suivant les siècles. Le seul plan qu'on eût en entier, celui de la Bible, on ne le voulait pas ; il était par trop évident qu'on n'y pourrait jamais tout mettre. On allait déclarer maudits ceux qui avaient osé le reprendre et s'y tenir. Quel dédale, bon Dieu ! Et ceux qui avaient à le débrouiller, ceux surtout qui devaient diriger l'ouvrage, — comme nous leur pardonnons d'avoir tremblé !

« L'hérésie, faible production de l'esprit humain, dit Bossuet[1], ne se peut faire que par pièces mal assorties ; la vérité catholique, venue de Dieu, a d'abord sa perfection. » — Que de choses il a fallu oublier pour oser écrire ces lignes ! Quel défi à l'histoire, à celle des quinze premiers siècles de l'Église, à celle du concile dont les tâtonnements nous arrêteront à chaque pas ! Quoi ! ils ont eu « d'abord leur perfection, » ces dogmes que nous voyons successivement poindre, grandir, lutter, entrer enfin, mais au bout de six, de dix siècles, dans le domaine de la foi ! Ils avaient eu « d'abord leur perfection, » ceux que nous verrons n'être admis à Trente qu'après des débats sans fin, des modifications nombreuses, des votations à la simple majorité ! Et pour ne citer qu'un exemple, mais un exemple qui les renferme tous, — il avait eu « d'abord sa perfection, » ce grand dogme fondamental, cette infaillibilité que le concile lui-même allait éviter d'aborder en face, bien

[1] Préface des *Variations*.

qu'il en eût à chaque pas l'occasion, et dans laquelle il a laissé le point capital indécis ! Quand il l'aurait tranché, ce point, nous aurions encore à mettre en regard de l'allégation de Bossuet les paroles d'un homme qu'on cite beaucoup, mais qu'on devrait, selon nous, citer encore plus, car il est quelquefois le moins catholique des Pères. « Quant à l'Écriture, dit-il, il ne saurait y avoir ni discussion ni doute sur ce qu'elle enseigne évidemment ; mais les lettres des évêques peuvent être redressées, soit par l'opinion d'un plus habile, soit par l'autorité et la science d'autres évêques, soit par les conciles [1]. » Voilà qui ressemble déjà fort peu à l'infaillibilité des Pères. Ils peuvent être redressés, non-seulement « par d'autres évêques, » mais « par l'opinion d'un plus habile, » évêque ou non. Ils peuvent l'être surtout « par les conciles. » Augustin eût donc été bien surpris de les voir si souvent cités, et lui avec eux, dans les décrets de maint concile, sur le même pied que l'Écriture. « Les conciles nationaux ou provinciaux, poursuit-il, doivent céder sans contredit aux conciles généraux ; *mais il n'est pas rare que les conciles généraux soient eux-mêmes redressés par des conciles postérieurs,* lorsqu'une plus grande expérience a ouvert ce qui était fermé, et mis en lumière ce qui était inconnu [2]. » Chan-

[1] « Quis autem nesciat Sanctam Scripturam canonicam omnibus posterioribus episcoporum litteris ita præponi ut...; episcoporum autem litteras... et per sermonem forte sapientiorem *cujuslibet* in ea re peritioris, et per aliorum episcoporum graviorem auctoritatem, et per concilia licere reprehendi... ? » Aug. *De Bapt. Contra Donat.* l. II, 1.

[2] « ...Et ipsa concilia quæ par singulas regiones vel provincias sunt, plenariorum conciliorum auctoritate quæ fiunt ex universo orbe sine ullis ambagibus cedere *ipsaque plenaria sæpe priora*

gez un ou deux mots, et vous avez là une des idées contre lesquelles le catholicisme actuel s'indigne le plus [1], celle de la perfectibilité dans les croyances. Venue de Dieu, la révélation, en soi, est parfaite; livrée à l'homme, elle est nécessairement perfectible, en ce sens que des études et des méditations postérieures peuvent toujours modifier la manière dont elle sera entendue, soit dans ses détails, soit dans son ensemble. Cette mobilité tant reprochée au protestantisme, — Augustin l'accepte comme une des nécessités de l'esprit humain; et tandis que nous voyons quelquefois des protestants même s'en plaindre, se jeter, de dépit, ou dans l'incrédulité, ou dans le catholicisme, — l'évêque du cinquième siècle en parle sans un mot de regret. En vain chercherez-vous, par d'autres passages du même Père, à limiter l'inquiétante largeur de celui-là. Jamais vous ne le rétrécirez assez pour qu'Augustin ait pu être catholique en l'écrivant. Il paraît admettre, il est vrai, qu'en traversant cette série d'épreuves [2], la vérité sera de plus en plus complète et pure, tandis que, selon nous, elle l'a souvent été de moins en moins; mais peu importe : si c'est ainsi qu'il croyait à l'infaillibilité de l'Église, il n'y croyait pas, et il était tout aussi loin que nous d'admettre, comme Bossuet, que le dogme romain ait eu d'abord sa perfection.

posterioribus emendari, cum aliquo experimento rerum aperitur quod clausum erat, et cognoscitur quod latebat? » Ibid.

[1] Voir Lamennais, préface du deuxième volume de l'*Essai sur l'indifférence.*

[2] Remarquez, soit dit en passant, l'absence du pape. Si Augustin lui avait accordé, nous ne dirons pas l'infaillibilité, mais même une simple suprématie doctrinale, comment comprendre qu'il n'en eût rien dit là?

XXV

Chose étonnante! Au moment d'ouvrir ce concile à la suite duquel devait prévaloir l'idée d'une infaillibilité immuable, c'était plutôt dans le sens d'Augustin que les légats avaient rédigé leur exhortation [1]. Cette pièce, à part quelques formes, respirait un christianisme élevé, trop élevé, comme nous le montrerions sans peine, pour rester rigoureusement catholique. Après un effrayant tableau de la corruption du clergé, premier auteur, selon eux, de tous les maux de l'Église, les légats déclaraient que la première chose à faire, c'était de se repentir et de s'humilier. « Sans ce profond sentiment de nos fautes, ajoutaient-ils, c'est en vain que nous entrons au concile, en vain que nous avons invoqué le Saint-Esprit. Nous ne pouvons le recevoir. » — Rien de plus sage; mais à quoi donc pensaient-ils? Si l'assistance du Saint-Esprit, si l'infaillibilité dépend en quoi que ce soit des dispositions religieuses et morales de ceux qui vont être les organes de l'Église, à quel concile, à quel pape se fier? Un pape notoirement immoral, — on sera en droit de lui refuser toute autorité dogmatique. Un concile, — comment les fidèles s'y prendront-ils pour savoir si une assemblée de deux ou trois cents évêques a présenté, en somme, assez de bonnes

[1] L'exhortation, selon Pallavicini, ne fut pas lue dans cette séance. Nos observations ne portant que sur le fond, la date importe peu.

dispositions individuelles, pour que Dieu, qui seul voit les cœurs, ait dirigé lui-même les décisions de la majorité?

Personne n'en fit la remarque. L'exhortation fut extrêmement louée, et elle le méritait. Nous aurons çà et là plus d'un exemple de ces retours passagers au bon sens et à l'Évangile. Retours involontaires, illogiques... Que voulez-vous? Quand on part de principes faux, ce n'est qu'en raisonnant mal qu'on a quelque chance d'être raisonnable.

L'évêque de Bitonte, dans son sermon, avait raisonné beaucoup mieux, beaucoup plus logiquement, du moins. « Le moment est venu, avait-il dit ; il faut que Dieu parle, et il parlera. » Puis, comme les légats, il avait exhorté tous les évêques à se repentir, à s'humilier. « Mais, avait-il ajouté, quand vous resteriez dans l'impénitence, n'allez pas vous imaginer qu'il dépendît de vous de fermer par là la bouche à Dieu. Bon gré, mal gré, le Saint-Esprit saura bien ouvrir la vôtre et s'en servir. » En d'autres termes : Si vos cœurs sont purs, tant mieux ; s'ils ne le sont pas, la voix du concile n'en sera pas moins la voix de Dieu. — C'était absurde. Disons mieux : c'était impie. Était-ce anti-catholique? Au contraire. Écoutez Pallavicini : « Si on ne peut attendre l'illumination du Saint-Esprit que dans un concile d'hommes sanctifiés intérieurement, cette sainteté étant invisible et incertaine, leur autorité et leurs décisions demeurent pareillement incertaines [1]. » Le sermon de Cornelio Musso n'était donc, après tout, que l'expression franche du système en vertu duquel on allait fixer

[1] L. V, ch. XVIII.

et commander la foi. — On en fut pourtant généralement choqué.

On ne le fut pas moins des idées ultramontaines que l'auteur y avait semées, avec accompagnement de *concetti* et de bizarreries de tout genre. A Rome même, on lui sut assez mauvais gré de cette lourde et intempestive franchise. Dans une apostrophe aux montagnes des environs de Trente, il invitait les rochers, les bois, les torrents, à faire entendre à l'univers que tout devait se soumettre au concile; faute de quoi, ajoutait-il, « on pourra dire avec raison que *la lumière du pape est venue dans le monde* [1], et que le monde a préféré les ténèbres à la lumière. » C'était avouer nettement, et, de plus, ridiculement, qu'on entendait n'avoir à Trente qu'une commission consultative, un astre opaque éclairé des rayons de Rome. Pallavicini ne voit pas, dit-il, pourquoi l'on s'est tant indigné de cette expression, *lumen papæ*. Ne sait-on pas que *papæ*, en latin, est tout simplement une exclamation signifiant *hélas?* Quoi de plus naturel, dès-lors, que d'avoir dit: « La lumière, hélas!... est venue dans le monde, et le monde..., etc.? — Que nos lecteurs prononcent sur la justesse de cet éclaircissement. Dussent-ils l'accepter, il n'en restera pas moins, et Pallavicini l'avoue, un détestable jeu de mots. Il y en avait bien d'autres. « Ouvrir les portes du concile, c'est ouvrir les portes du ciel, d'où doit descendre l'eau vive qui remplira la terre de la science du Seigneur. » Jésus-Christ y assistera. Comment refuserait-il cette faveur à saint Vigile, le vigilant patron de cette ville bénie? Ailleurs, grand éloge du pape, de

[1] Lumen papæ venit in mundum.

l'empereur, du roi de France, de plusieurs autres souverains, des légats aussi ; mais quant à ces derniers, ce sont leurs noms et leurs prénoms qui en fourniront la matière. Voilà le cardinal *del Monte*, « portant son cœur et ses yeux vers *la montagne* qui est Christ ; » voilà son collègue de Sainte-Croix, « *Politien* [1], et depuis longtemps appliqué à la réforme de la *politique* chez les chrétiens ; » voilà le vertueux Polus, « *Anglais* de naissance, mais qu'il faudrait appeler *Angelus* plutôt que *Anglus.* » Enfin, puisque le concile est ouvert, que tous ceux qui en ont le droit se hâtent de s'y rendre, *comme dans le cheval de Troie.* Ce dernier trait d'éloquence avait sans doute un sens profond qui nous échappe, et que nous ne prendrons pas, comme Pallavicini, la peine de chercher. Seulement, à la lecture de ce singulier fatras, nous nous disions qu'un homme de goût doit avoir de grands efforts à faire pour agréer au nombre des arbitres suprêmes de sa foi celui qui fut capable de penser, d'écrire ainsi, et qui exerça cependant sur ses collègues une très-grande influence [2]. En vain nous dirait-on : « C'était le goût, c'était l'éloquence du temps. Luther a fait pis quelquefois. » — Pas en chaire, pourrions-nous faire observer. Et quand cela serait, qu'importe ? Entre les jeux de mots de Luther, faillible, et ceux qu'il nous faudra entendre dans une assemblée infaillible, il ne saurait y avoir parité. Lu-

[1] *Politianus*, né à Polizio, en Sicile.

[2] « C'était lui qui, sur ce théâtre de la chrétienté, avait comme levé la toile en prononçant le discours d'ouverture, et depuis, toujours employé dans les délibérations les plus graves, il n'était pas un membre ordinaire : c'était le bras droit de ce corps. » Pallav. l. VIII.

ther, par lui-même, n'est rien. Quand vous acceptez ses croyances, c'est que, examen fait, vous les trouvez acceptables. S'il y en a de grossièrement assaisonnées, tant pis ; mais cela ne prouve ni pour ni contre. Avec l'infaillibilité, tout devient grave. Celui qui vous dit : Crois ! — la plus petite aberration d'esprit, sur quelque objet que ce soit, est un argument contre le pouvoir qu'il s'arroge. Celui qui prétend bâtir pour l'éternité, — toute imperfection dans les matériaux compromet plus ou moins son œuvre.

XXVI

L'ajournement au 7 janvier avait déplu à la plupart des évêques. Après une si longue attente, ils trouvaient singulier qu'on n'eût pas même songé à faire un plan, à préparer des questions. On leur proposait, à la vérité, de commencer par un décret sur la conduite privée des membres du concile. Ils trouvaient l'idée bonne ; mais ils trouvaient aussi que c'était bien peu pour un mois, d'autant plus qu'ils ne voyaient pas à quoi l'on se mettrait ensuite. Le décret fut cependant fait avec entrain. Il est rempli d'excellentes prescriptions, d'excellents conseils ; et nous pouvons dès à présent ajouter que, dans ce qui tenait aux mœurs, il fut religieusement observé. La Réformation commençait à porter ses fruits. Les scandaleuses débauches du concile de Constance n'étaient déjà plus ni permises, ni possibles ; une faible partie de ce qu'on avait toléré alors eût suffi pour déconsidérer, pour dissoudre l'assemblée.

Les prélats n'eurent donc aucune peine à s'entendre sur la teneur du décret; mais il s'agissait de le publier, et là commençait l'embarras. Celui de la première session avait été rédigé sous forme de procès-verbal : « Vous plaît-il de déclarer ouvert... le saint concile général de Trente ? — A quoi les prélats ont répondu : Oui[1]. » On avait ainsi évité toute explication sur la nature et les droits de l'assemblée, en particulier sur sa position à l'égard du pape. Il fallait maintenant un décret en forme, un préambule. Au nom de qui parler ? Au nom de qui publier le décret? Au nom du concile seul, au nom du pape, au nom du pape et du concile, ou du concile et du pape, car l'ordre même, en cas qu'on mît les deux, était une grave affaire? Quelque forme qu'on adoptât, c'était toujours trancher, dans un sens ou dans un autre, une question qu'on sentait ne pouvoir être tranchée sans tuer le concile. La supériorité de cette assemblée sur le pape, — Paul avait dit qu'il mourrait plutôt que de la laisser proclamer. La supériorité du pape, — on savait qu'en la décrétant on s'attirait d'Allemagne et de France les plus dangereuses protestations. Trois siècles ont passé, et la question est encore indécise. Ce que vous pouvez lire en tête de toutes les constitutions politiques, même les plus incomplètes, savoir, *d'où émane l'autorité,* — voilà une église infaillible qui n'a jamais pu réussir à le mettre en tête de la sienne. Elle qui a si hardiment tranché tant de points mystérieux, inutiles, elle au nom de qui tant de gens ont été brûlés pour avoir voulu rester libres dans des misères, — la voilà laissant les opinions libres, sur quoi?

[1] Placet ne vobis ?... *Responderunt* : Placet.

sur la question où il eût été le plus naturel, le plus nécessaire, qu'elle prononçât nettement[1]. On serait curieux de savoir ce que répondrait un docteur romain à un bon paysan de son Église, qui, ayant par hasard appris ces détails, viendrait naïvement lui dire : « Au lieu de tant chercher comment tourner son décret, pourquoi ne commençait-il pas par décider une bonne fois la question, ce concile à qui on venait de dire que Dieu parlerait par sa bouche ? » Ah ! pauvre paysan, c'est que dire et croire sont deux. Se dire infaillible, s'en donner l'air, c'est facile, tant qu'il ne s'agit que de condamner et qu'on est sûr d'être d'accord ; mais se croire infaillible, agir sérieusement comme tel, quand on sent qu'on ne peut parler sans soulever, au sein même de son Église, des luttes qui la dissoudraient, — c'est autre chose, et les plus hardis reculent. — Mais nous aurons aussi à revenir là-dessus.

XXVII

Le pape y avait songé. Une commission de cardinaux, récemment créée par lui pour diriger, de Rome, les opé-

[1] « Que faut-il penser de cette fameuse session où le *Concilium* de Constance se déclare supérieur au pape ? La réponse est aisée : l'assemblée déraisonna... De beaux génies des siècles suivants n'ont pas mieux raisonné. » De Maistre. *Du pape.*

Ces *beaux génies* qui ont *déraisonné*, c'est Bossuet, Arnauld, Pascal...

« Et si certaines gens persistent, poursuit l'auteur, nous, au lieu de rire seulement de cette session, nous rirons de cette session *et de ceux qui refusent d'en rire.* »

Unité ! unité !...

rations de l'assemblée, avait longtemps cherché une formule de décret qui pût contenter tout le monde, ou, du moins, ne blesser personne. Elle croyait l'avoir trouvée. *Le très-saint concile de Trente, légitimement assemblé sous la conduite du Saint-Esprit, les trois légats du siége apostolique y présidant* [1], décrète..., etc. Aux mots *très-saint concile* seraient ajoutés, si on l'exigeait, ceux de *œcuménique et général.*

La majorité parut satisfaite ; mais une minorité nombreuse demandait, sinon un aveu formel de l'infériorité du pape, du moins une déclaration plus claire de l'égalité des deux pouvoirs. Les mots *præsidentibus legatis* pouvaient en effet très-bien s'entendre, non-seulement d'une simple présidence, dans le sens ordinaire de ce mot, mais d'une autorité supérieure, suprême, indispensable à l'existence du concile ; et l'on savait assez, d'ailleurs, que les Italiens ne l'entendaient pas autrement. Il fut donc proposé de remplacer le mot *œcuménique* par *représentant l'Eglise universelle* [2]. Ces mots étant placés avant *præsidentibus legatis*, la présidence des légats cessait d'être nettement indiquée comme indispensable à la légitimité du concile. Un Italien traita de *renards* [3] ceux qui soutenaient cette rédaction ; et, à vrai dire, au milieu de ces luttes où personne ne disait son dernier mot, c'était une épithète qu'on pouvait, en toute justice, se donner mutuellement tous les jours [4].

[1] Sacrosancta Tridentina synodus, in Spiritu sancto legitimè congregata, in ea præsidentibus tribus apostolicæ sedis legatis.

[2] Ecclesiam universalem repræsentans.

[3] *Vulpeculas.* Mémoires de Vargas.

[4] « Il arrivait, dans cette occasion, ce qui a coutume d'éterniser les débats : la raison que les légats exprimaient n'était pas celle qui les touchait le plus, de sorte que combattre contre eux avec

La majorité inclinait cependant à accorder, sinon la chose, du moins les mots; mais, sur l'ordre du pape, les légats firent tant, qu'on refusa. Bien plus, on effaça *œcuménique et général*. « A quoi serviraient ces mots? — disaient les légats. N'est-il pas suffisamment dit, dans la bulle du pape, que ce concile est œcuménique et général? » — Bref, la première velléité d'indépendance leur faisait retirer jusqu'aux concessions déjà faites. Nous retrouvons pourtant ces mots dans le décret de la troisième session.

Les opposants ne se tinrent pas pour battus. Le 7 janvier, en pleine cathédrale, après la lecture du décret, ils répétèrent leur demande et forcèrent les autres de répéter leur refus.

Or, c'était chose grave, surtout au début, que cette protestation publique contre un arrêt de la majorité. Il avait été entendu que tout se passerait comme au concile de Latran, sous Jules II, c'est-à-dire qu'en dehors des *congrégations*, ou assemblées à huis clos, on s'interdirait toute discussion. L'assemblée publique, ou *session*, devait n'avoir d'autre objet que la publication des décrets élaborés et votés dans les autres. Seul moyen, en effet, de dérober au public la connaissance des divisions qui pourraient exister parmi les membres, et de se donner au moins, à défaut d'une autorité plus réelle, celle de l'unanimité.

des arguments, c'était s'attaquer à l'ombre et non au corps. Ils mandèrent eux-mêmes au pape que ce qui leur avait fait rejeter avec horreur cette dénomination (*représentant l'Église universelle*), c'est qu'ils songeaient à cette addition qu'on y avait faite à Constance et à Bâle, savoir que *le concile a reçu immédiatement de Jésus-Christ une puissance à laquelle toute dignité, même celle du pape, est tenue de se soumettre.* » Pallav. l. V, ch. II.

Aussi, dans la congrégation suivante (13 janvier), les légats se plaignirent amèrement. Ils montrèrent sans peine que les plus grands ennemis du concile lui feraient moins de mal que ses propres membres, pour peu qu'on renouvelât de tels éclats. Rien de plus vrai ; mais, en sauvant les formes, que ne pouvaient-ils aussi sauver le fond ! Ces congrégations à huis clos, — nous savons à peu près tout ce qui s'y est passé. Les révélations de Sarpi, souvent inexactes, ont forcé Pallavicini à publier une foule de faits qui seraient restés enfouis aux archives du Vatican ; les rectifications du cardinal nous ont déjà fourni et nous fourniront plus d'armes que les assertions du moine [1]. Nous abrégerons beaucoup ; mais pas de discussion, pas de votation sur laquelle nous ne pussions donner mille détails, et ce ne serait pas sans nous demander maintes fois, comme nous l'avons déjà fait, où donc on pourra voir une différence quelconque entre les délibérations du *saint* concile et celles d'une assemblée tout ordinaire, tout humaine. Et sans l'intérêt immense que tous, Italiens, Français, Allemands, avaient à paraître unis, surtout dans les questions de dogme,

[1] Pallavicini, en cet endroit même, est beaucoup plus curieux que Sarpi. Dans l'exposé des raisons alléguées contre les titres que la minorité voulait donner au concile : « Imitez, fait-il dire au premier légat, imitez plutôt le pape, qui, pouvant prendre avec raison les noms les plus sublimes, aime mieux s'en tenir au titre si humble de serviteur des serviteurs de Dieu... » — « D'ailleurs, fait-il dire à d'autres, l'emphase de cette épithète (*œcuménique*) irait mal à une assemblée composée de si peu de prélats et si pauvre en ambassadeurs. Les luthériens ne manqueraient pas de rappeler l'ancien proverbe, que *c'est le propre des hommes petits de se dresser sur la pointe des pieds.* » Pallav. l. V, ch. VI.

Avons-nous dit autre chose ?

— qui peut douter que les diversités de vues ne se fussent manifestées avec bien plus de persistance et d'éclat ?

XXVIII

Revenons au 13 janvier. — On s'attendait à discuter un plan d'opérations; les légats s'étaient occupés, disait-on, d'en poser les bases, et ils allaient le soumettre à l'assemblée. Grande fut donc la surprise lorsqu'ils se bornèrent à rappeler les trois points marqués par le pape dans la bulle de convocation : extirper les hérésies, réformer la discipline, rétablir la paix. Et comme on leur demandait leur avis sur la marche à suivre : « La vôtre sera la nôtre, dirent-ils. Réfléchissez; priez que Dieu vous dirige... » Excellent conseil; mais il était malheureusement beaucoup trop clair qu'on voulait, avant tout, gagner du temps. Les légats n'avaient rien reçu de Rome. Ils ne savaient que proposer ni que faire, et c'était là, comme plusieurs évêques le dirent en pleine assemblée, tout le secret de leur humble déclaration. En attendant, contre l'avis presque unanime des membres, ils obtinrent que le concile ne scellât pas ses décrets et ses lettres avec un sceau à lui. « Il n' y a pas de graveur à Trente pour en faire un. Il faudrait envoyer à Venise; ce serait trop long. Plus tard, on verra. » Et il n'en fut plus question. Le sceau du premier légat servait à tout. Jusque dans les plus petites choses, le concile était condamné à n'exister que par et pour le pape.

Le 18 janvier, même ilence des légats, même indé-

cision dans l'assemblée. La discussion s'engage, mais pour n'aboutir à rien. Les Italiens veulent que l'on commence par les dogmes; les impériaux objectent, comme toujours, qu'il ne faut pas songer à extirper les hérésies avant d'avoir extirpé les scandales. On s'ajourne au 22, et la séance est levée.

Une majorité commençait à se dessiner, mais dans le sens allemand. Si on eût voté sans délai, c'en était fait : on commençait par les réformes; elles devenaient la grande affaire. Le pape savait ce qu'il y avait de plans contre sa cour, contre lui. Une fois le concile lancé dans cette voie, que faire? « Céder honteusement? Souffrir que le concile qu'il avait lui-même assemblé contre l'hérésie, lui fît plus de mal que l'hérésie elle-même? Résister? Oter tout crédit à cette assemblée qui n'avait pour arme contre les hérétiques que la vénération publique? Général, se mettre mal avec son armée au moment d'engager le combat? Renouveler les troubles de Bâle, dont les résultats seraient d'autant plus à craindre que, la matière étant encore plus prête qu'alors à prendre feu, elle s'enflammerait à la moindre de ces étincelles[1]? » Tout son espoir était dans les légats, qu'il traitait, du reste, fort mal, pour avoir si imprudemment remis la décision à l'assemblée.

Le 22 janvier, on se trouva presque unanimes : les réformes d'abord, le dogme ensuite. Force fut alors aux légats de lever le masque, et d'avouer que telles n'étaient pas les vues du pape. On aurait pu leur demander pourquoi donc le pape ne s'en était pas expliqué plus tôt; mais ils n'eurent garde de se laisser amener sur ce

[1] Pallav. l. V, ch. VII.

terrain. « L'empereur n'a-t-il pas parlé d'assembler lui-même un concile pour mettre fin aux querelles? Qui l'en empêchera, si nous renvoyons les questions de foi? » Cet argument l'emporta. Indirectement accusés de n'écarter les affaires de dogme que pour ménager à l'empereur l'occasion de trancher du pape, les impériaux n'osèrent plus résister. « Jour de combat! jour glorieux pour le siége apostolique! » écrivaient les légats en transmettant au cardinal Farnèse les détails de leur victoire. Tant le danger leur avait paru grand!

Cette victoire n'était cependant pas complète. Il avait fallu accorder que les questions de discipline seraient, autant que possible, entremêlées avec les questions de dogme. Les évêques s'étaient rappelé Constance et Pise, où, une fois ces dernières décidées, on avait été congédié sans pouvoir s'occuper des autres. Ils avaient pris leurs précautions; c'était au pape à prendre aussi les siennes.

Aux dangers qu'il entrevoyait s'en joignait un auquel il ne songeait guère, mais que le temps a mis en évidence.

Ce danger, c'est celui qu'allait amener le mélange des deux espèces de décrets, ceux de discipline et ceux de foi. Si vous les croyez tous infaillibles, le mélange est sans inconvénient; mais si vous rejetez l'infaillibilité disciplinaire, — et c'est ce que font, malgré le pape, des millions de catholiques, — quel embarras, alors, et quelle incroyable bigarrure! Voici un arrêté disciplinaire : faillible. Voilà un décret dogmatique : infaillible. Ils sont l'un à côté de l'autre, parallèles, intimement liés... N'importe! L'un est l'œuvre de l'homme, l'autre est l'œuvre de Dieu. Celui-ci, il y va du salut à le recevoir;

celui-là, on peut le rejeter. Et n'oublions pas qu'il en est — nous en verrons plusieurs — où quelques articles sont dogmatiques, quelques autres disciplinaires. Alors, voilà le faillible et l'infaillible, le muable et l'immuable, qui se mêlent, s'entrelacent, se confondent, dans un même chapitre, dans une même page, dans une même phrase quelquefois. Non, pas de milieu ! Ou soyez franchement ultramontains, et nous saurons à qui nous avons affaire ; ou avouez que si un concile est faillible dans l'une des moitiés d'un chapitre, d'une page, d'une phrase, — il ne peut être infaillible dans l'autre.

XXIX

La troisième session, fixée au 4 février, approchait ; et rien, absolument rien à y faire. Se fût-on mis immédiatement à l'œuvre, il était impossible d'avoir pour cette époque aucun décret suffisamment mûri. Les évêques murmuraient. Ils étaient quarante. Si c'était peu pour un concile, ce n'était plus la petite assemblée qu'on avait pu si longtemps tenir oisive. Déjà, pour prévenir les écarts qu'on redoutait, « on avait *adroitement* séparé les Pères, dit Pallavicini [1], en trois congrégations particulières, qui devaient se tenir chez les trois légats. La raison *apparente* que les légats en avaient apportée, c'était que, dans trois lieux différents, on traiterait plus de matières en moins de temps..... Mais au fond de leur cœur, ils se proposaient trois autres avantages. L'un,

[1] L. V, ch. VII.

c'était de conduire la multitude, qu'on affaiblissait en la divisant en tant de ruisseaux, au lieu de la laisser former un fleuve. L'autre... etc., etc. » Voilà un jésuite bien franc. Aussi ajoute-t-il que, *pour quelques esprits faibles*, il aura l'air de fournir des armes aux ennemis de l'autorité du concile. Nous sommes de ces *esprits faibles* qui ont le malheur d'appeler l'intrigue intrigue, et de penser que, là où il y a intrigue, il n'y a pas Saint-Esprit. « Mais, dit l'auteur, est-ce qu'il y a donc intrigue au pape à vouloir conserver intacte cette souveraineté de puissance dont Dieu l'a fait dépositaire? Que si une telle conservation doit être blâmée parce qu'elle lui est en même temps agréable, il faudra blâmer aussi celui qui mange pour vivre, puisqu'on ne peut manger non plus sans qu'il y ait jouissance des sens... Et quant à ses ministres, plus ils y travaillèrent avec adresse, plus ils sont dignes d'éloges ; car la prudence, cette reine des vertus morales, n'est autre chose que l'art de parvenir à une fin honnête, en n'employant que les moyens permis. » Oui. Reste seulement à savoir si tout ce qui est *permis* en politique l'est dans un concile, et si la politique même autoriserait tout ce que les légats eurent à faire. C'est à eux-mêmes que nous aurons plus d'une fois occasion de le demander ; et les cris de leur conscience, leurs remontrances au pape, leurs aveux dans l'intimité, nous prouveront assez ou qu'ils ne regardaient pas la prudence comme *la reine des vertus*, ou que, même à leurs propres yeux, ils avaient été autre chose que prudents.

Déjà, malgré la décision prise de traiter simultanément les dogmes et la discipline, ils avaient eu l'art d'empêcher que ce plan ne fût indiqué dans un décret. « A

quoi bon l'écrire? Ne suffisait-il pas qu'on le suivît? » On débuta cependant par ne pas le suivre. Rien n'étant prêt pour la session, il fut proposé de la consacrer à lire et à accepter solennellement la confession de foi, dite symbole d'Athanase, qui fait partie du canon de la messe. « Plusieurs conciles, disait-on, en ont ainsi usé. C'était comme un bouclier dont ils s'armaient, avant de marcher à l'attaque des hérésies. » Plusieurs conciles, en effet, l'avaient mis en tête de leurs décrets; mais il était sans exemple qu'on y eût consacré une session, surtout après avoir eu deux mois pour préparer autre chose. Outre la singularité d'aller lire en grande pompe ce qu'on entendait tous les jours dans toutes les messes, plusieurs objectaient que ce symbole n'était pas attaqué par les protestants et ne fournissait nulle arme contre eux, si même, entre leurs mains, il ne risquait pas plutôt d'en être une contre l'Église. Et ceci avait sa gravité. Qu'un symbole admis à Nicée, maintenu sans additions, lu encore tous les jours dans toutes les églises de la catholicité, que ce symbole, disons-nous, ne renfermât rien ou presque rien de contraire aux doctrines protestantes, ne mentionnât rien ou presque rien de ce qu'ils avaient nié, c'était un fait singulièrement en leur faveur. — Mais ce qu'on objectait surtout, c'était qu'après avoir promis de mener de front la discipline et le dogme, on allât commencer par s'occuper du dogme seul.

Comme toujours, les légats l'emportèrent. On rédigea un préambule où il était dit que les Pères, sentant l'immensité de leur tâche, éprouvaient le besoin de s'exhorter les uns les autres à prendre, selon la parole d'un apôtre, « le bouclier de la foi, le casque du salut et le

glaive de l'esprit. » En conséquence, ils croyaient ne pouvoir mieux faire que de répéter mot à mot[1] cet antique et vénérable symbole « par lequel seul, quelquefois, des infidèles ont été convertis, *des hérétiques accablés.* » Pure fanfaronnade en ce moment, puisque les hérétiques actuels n'attaquaient point la foi de Nicée.

La session eut donc lieu, et l'on fixa la suivante au 8 avril.

XXX

Deux mois, c'était bien long. Beaucoup d'évêques s'en plaignirent ; mais on leur répondit que plusieurs prélats étrangers étaient en route, et qu'il convenait de les attendre. Effectivement, on parlait d'une douzaine d'évêques espagnols envoyés par l'empereur.

Le pape, de son côté, allait envoyer à peu près autant d'Italiens. Nous verrons que l'Italie ne cessa jamais d'être en majorité dans l'assemblée, mais que jamais, non plus, le nombre de ses évêques n'y dépassa de beaucoup celui des évêques étrangers. Comme un habile général, qui sait au juste ce qu'il lui faut de soldats dans chaque affaire, Rome envoyait ou rappelait les siens selon les besoins du moment. Sûre de vaincre, elle ne voulait pas se donner l'air d'écraser[2].

[1] Totidem verbis.

[2] Nous avons calculé, à cette occasion, le chiffre total des évêques ou abbés qui ont figuré à Trente. Il est d'environ 450, dont 180 étrangers et 270 italiens, soit 27 contre 18, ou 3 contre 2.

Malgré cette précaution, et quoiqu'il y eût toujours parmi les Italiens quelques hommes indépendants, — il n'est pas de fait que les annales du temps nous montrent plus fréquemment et plus universellement allégué, soit contre le concile, soit contre le pape. Au moindre échec, les évêques étrangers écrivent à toute l'Europe qu'ils ne peuvent rien, qu'ils ne sont rien, que les Italiens ont voté comme un seul homme; au moindre mécontentement contre le pape, les princes crient encore plus haut qu'il est le maître, le seul maître, et que ses Italiens écrasent tout.

Nous, que devons-nous en penser?

En droit, ce ne pouvait être une objection. Le concile était ouvert à tous les évêques; tous, dans la bulle de convocation, y avaient été invités. N'y eût-il eu qu'un évêque contre cent Italiens, l'assemblée était régulière, et ses décisions, légales.

En fait, c'est autre chose. Si on était injuste envers les Italiens quand on les accusait d'être toujours Italiens avant tout, il est cependant incontestable qu'ils venaient avec des idées plus ou moins particulières à leur nation, et dont le triomphe constant, dans un concile général, pouvait aisément paraître contraire au but et à l'essence même d'un tel concile. L'indépendance dont quelques-uns firent preuve n'alla guère au-delà des premiers mois. Passé ce terme, nous les voyons former ouvertement un parti. Réunions intimes, votations compactes, reproches de trahison à qui ne suit pas le torrent, rien n'y manque. Au reste, en accusant les Italiens, nous n'entendons pas disculper les autres. Chaque nation montrait assez que, pour en faire autant, il ne lui manquait que d'être en nombre : « Ne comptez pas les Pères qui

sont à Trente, dit un des apologistes du concile [1]; *ne leur demandez pas de quel pays ils viennent :* le pays d'un chrétien, c'est l'univers. » Belle parole, dont toute l'histoire du concile n'est qu'un perpétuel démenti; et qui devons-nous en croire, ou celui qui vient, après trois siècles, nous peindre cette magnifique unité, ou les membres mêmes du concile, qui ne passaient pas un jour sans s'accuser mutuellement de la rompre? Et ils avaient tous raison. Impossible d'être plus Français que ne l'étaient les Français, plus Allemands que ne l'étaient les Allemands, plus Italiens, pour en revenir à eux, que ne l'étaient les Italiens.

Pouvaient-ils ne pas l'être? Les luthériens, il est vrai, demandaient l'impossible, quand ils voulaient qu'on commençât par délier les évêques de tout serment envers le pape; mais le serment qu'avaient dû prêter beaucoup d'évêques italiens renfermait, même aux yeux des autres, des clauses incompatibles avec la liberté dont doit jouir tout membre d'une assemblée délibérante. « Je m'engage à conserver, à défendre, à augmenter, à pousser en avant les droits, les honneurs, les priviléges et l'autorité de la sainte Église et de notre seigneur le pape; à ne prendre part à aucune délibération, à aucun acte, à aucune tractation dans laquelle se machine, contre notredit seigneur ou ladite Église, quoi que ce soit de contraire ou de préjudiciable à leurs droits, à leurs honneurs, à leur position et à leur autorité [2]. »

[1] L'abbé Prompsault, aumônier des *Quinze-Vingts.*

[2] Jura, honores, privilegia et auctoritatem Sanctæ Rom. Ecclesiæ et domini nostri papæ conservare, defendere, augere et promovere curabo. Neque ero in consilio, vel facto, vel tractatu in quibus contra ipsum dominum nostrum vel eamdem Rom. Eccle-

Voilà ce qu'avaient juré, le jour de leur sacre, les nombreux prélats des États du pape; et la même formule était en usage, à quelques mots près, dans d'autres États d'Italie. Ces prélats étaient donc dans la main du pape, non-seulement comme le sont des sujets qui ont simplement juré d'être fidèles, et restent libres de voir, dans leur conscience, en quoi la fidélité consistera, — mais pleinement, absolument. Tout ce qui déplaisait ou pouvait déplaire au pape, tout ce que ses ministres combattaient ou seulement ne soutenaient pas, ils ne pouvaient, sans parjure, ni l'accepter ni le laisser passer. Cela ne prouve pas qu'ils se soient toujours tenus, en fait, dans cette absolue incapacité de rien faire, de rien vouloir par eux-mêmes; mais il n'est pas nécessaire qu'un juge ait été réellement privé de sa liberté : il suffit, pour que la décision soit légalement récusable, qu'il ait pu l'être. Aussi voyons-nous que, dans tout ce qui a été écrit, au point de vue légal, contre le concile de Trente [1], ce serment des Italiens est une des premières nullités alléguées. Dira-t-on, avec un auteur déjà cité [2], qu'ils restaient libres dans la discussion des choses de foi? Mais le pape, chef dogmatique, était alors plus mêlé, plus confondu, plus un que jamais avec ce même pape, chef de la hiérarchie. Si ces évêques restaient libres sur quelques points non encore définis, il est clair qu'ils ne l'étaient plus dans ceux où le pape avait prononcé. La moindre résistance à ses décisions doctrinales eût été

siam aliqua sinistra vel præjudicialia juris, honoris, status et potestatis eorum machinentur.

[1] Gentillet, Dumoulin, Ranchin, Spanheim, Heidegger, Jurieu, Leibnitz, etc., etc.

[2] Prompsault.

une injure, une rébellion bien autrement grave que tout ce qu'on pouvait dire ou faire de plus fort contre ses usurpations de souverain. Et cet asservissement de la foi n'était pas tellement propre aux évêques italiens, qu'on ne pût en tirer, contre les actes du concile, une nullité juridique encore plus générale. Tous, ils avaient juré de croire ce qu'enseignait l'Église ; tous, ils étaient liés d'avance et sur l'ensemble et sur les détails du procès.

Pour nous, ces considérations nous importent peu ; d'autant plus qu'elles ne sont pas sans réplique. Illégal ou non lors de sa tenue, le concile a été reçu par l'Église. Irrégularités, intrigues, nullités de fond ou de forme, n'a-t-elle pas tout recouvert du manteau de son infaillibilité ? Si donc nous avions à arguer de l'asservissement des membres du tribunal, c'est d'un autre asservissement que nous parlerions : c'est de celui qui pèse sur le pape, comme sur le dernier des évêques ou des prêtres. Il y a quelque chose de plus fort qu'un serment et même que la conscience. Habitude, intérêt, esprit de corps, vraie ou fausse honte, impossibilité de se révolter sur un point sans se révolter sur beaucoup d'autres, besoin d'unité pour dominer et de domination pour conserver l'unité, — voilà ce qui nous expliquerait, bien mieux qu'un serment au pape, et le concile, et ses votes, et le maintien du système romain. Quelle dérision, soit dit en passant, que cette prétendue approbation de l'Église, dernier sceau de l'infaillibilité ! Lors du sacre des rois de France, au moment où la couronne venait d'être posée sur leur front, un héraut s'avançait à la porte de l'église : « Le peuple est-il content, criait-il, du roi qu'on vient de lui donner ? » Et la

foule de crier : Oui ; et le héraut de rentrer, en disant que le peuple avait approuvé. Voilà l'histoire de beaucoup d'articles de foi, à cela près que la foule ne s'est pas même entendu demander ce qu'elle en pensait. Elle s'est tue ; c'est assez : elle a consenti... Comme si, dès qu'une idée a fait quelques progrès et que Rome paraît la favoriser, il n'était pas moralement impossible qu'un évêque se mît à écrire, à parler contre ! Car *l'Église,* on le sait, ce sont les évêques. Rome n'admet à protester que les hommes dont la position lui garantit qu'ils ne protesteront pas. Elle ne leur en a même jamais reconnu le droit. Les papes ont subi, quand il l'a fallu, la doctrine du consentement des évêques, mais ils ne l'ont pas reconnue, ni, encore moins, enseignée. Les ultramontains purs s'en sont moqués. « Ce droit, dit M. de Maistre, fut exercé, dans l'affaire de Fénelon, *avec une pompe tout à fait amusante.* » Voilà ce qu'est l'épiscopat lui-même dans le système romain.

XXXI

Enfin, pour la première fois (c'était le 22 février) on s'assemble pour délibérer tout de bon. Les légats sont radieux. Pourquoi ? On l'ignore. Serait-ce de voir que le concile va enfin se mettre à marcher, et qu'après avoir fait une session pour le *Credo*, on ne sera pas obligé d'en faire une pour le *Pater*, comme l'ont dit les mauvais plaisants ? Mais les légats n'ont pas eu l'air, jusqu'ici, de désirer bien vivement que le concile marchât. Serait-ce que l'empereur consent enfin à dé-

clarer la guerre aux protestants? Peut-être... Un courrier d'Allemagne est arrivé ce matin même..... Non. C'est autre chose ; c'est plus... Luther est mort.

Il est mort, le vieux père de la Réforme... si la Réforme a eu un autre père que Dieu, une autre mère que la Parole de Dieu. Il est mort ; mais après avoir souri de pitié aux grands projets et aux petites intrigues de ces hommes qui vont essayer d'arrêter avec leurs décrets les flots de la pensée humaine et le souffle même de Dieu. Et les voilà qui se réjouissent, ces hommes ! Faible, mourant, l'ancien moine de Wittenberg les effrayait encore. On eût dit que leurs yeux ne pouvaient se tourner du côté de l'Allemagne sans rencontrer les siens, sans s'abaisser devant ce regard d'aigle qui avait jadis enserré l'Europe du haut des donjons de la Wartbourg. A Trente, à Rome, à Vienne, en quelque lieu que se trouvassent des partisans et des champions du papisme, ils ne pouvaient se réunir deux ou trois sans qu'une voix, en même temps grave et railleuse, semblât percer la muraille pour dominer la leur, et leur imposer silence. A votre aise donc maintenant, oracles du concile. Fermez, fermez la Bible... Luther n'est plus là pour l'ouvrir... Ah ! pauvres insensés ! Ne voyez-vous pas qu'une fois ouverte, nul pouvoir humain ne la fermera ? « Bons princes et seigneurs, disait-il peu avant sa mort, vous êtes en vérité trop pressés de me voir mourir, moi qui ne suis qu'un pauvre homme. Vous vous imaginez donc qu'après cela vous aurez vaincu ? » — Mais non, ils ne le pensaient pas, puisqu'ils allaient serrer leurs rangs et marcher plus fort que jamais à l'assaut de ce livre dont il avait fait son bouclier et celui des siens.

XXXII

Maintenant donc, ouvrons-la, cette Bible, et que nos yeux ne s'en écartent pas, nous qui venons, après trois siècles, raconter les travaux de cette assemblée fameuse qui a tant fait pour la fermer. Si c'est par l'histoire et par la raison que nous ébranlerons l'autorité du concile de Trente, ce n'est que par la Bible que nous pouvons espérer de l'abattre.

Ici se terminerait ce premier livre. Le concile va commencer; des questions d'un tout autre genre se présenteront à nous. C'est à dessein que nous avons réuni dans cette première partie, au risque d'en affaiblir l'intérêt, toutes les objections préliminaires se rapportant à la convocation et à la composition de l'assemblée, à ses relations avec le pape et avec les souverains, à sa position, en un mot, et à son rôle dans l'Église. Mais il est une autre question qui les domine toutes, et par laquelle nous ne pouvons nous dispenser de clore cette première série d'aperçus. Cette question, c'est celle de l'autorité.

Disons franchement, dès l'entrée, qu'il y a un peu d'exagération, si ce n'est beaucoup, dans l'importance qu'on lui donne. Une chose nous frappe dans les prédications et les écrits du catholicisme actuel : c'est le soin avec lequel il évite les discussions de détail, les controverses positivement dogmatiques. Prêcher l'autorité, l'Église, puis supposer admis tout ce que l'Église enseigne, voilà la marche à peu près invariable des grands

prédicateurs du jour[1]. Ces milliers d'hommes qu'ils réussissent quelquefois, dans les grandes villes, à faire communier, croyez-vous qu'ils leur aient prouvé la transsubstantiation ? Nullement. Après de longs discours sur l'autorité de l'Église, ils ne leur ont pas même dit : « Elle enseigne la transsubstantiation ; donc *vous devez* y croire. » Ce *vous devez* aurait tout perdu. Ils sentent que la plus petite objection de détail dont ils ne seraient pas pleinement victorieux ôterait sur-le-champ toute valeur, toute force, aux principes qu'ils ont si laborieusement posés. En vain aurez-vous amené les gens à dire comme vous qu'il faut une autorité, qu'il y en a une, et que c'est celle de l'Église : s'il se trouve, dans ce que vous leur enseignerez en son nom, un seul point qu'ils ne puissent décidément pas admettre, c'est comme si vous n'aviez rien fait.

Voilà dans quel sens nous disions qu'on exagère aujourd'hui l'importance de la question d'autorité. On part de l'idée que c'est tout, et, en bonne logique, ce n'est rien. Quand nous débuterions ici par confesser que nous n'avons pas un mot à répondre, en théorie, à tel ou tel livre où ce système est éloquemment exposé,— un docteur catholique n'en serait pas moins tenu, sous peine de nous rendre d'une main la victoire emportée de l'autre, de répondre à tout ce que nous objecterons plus tard, en détail, contre les décisions de Trente. Qu'il soit alors battu sur un seul point, et nous aurons le droit de lui dire : « Votre autorité s'est trompée ; ce que vous nous avez dit de son infaillibilité est donc nécessairement

[1] C'est aussi généralement celle de Wiseman dans ses *Conférences*. « Cette seule démonstration, dit-il, suffit pour rendre inattaquables tous les points sur lesquels on nous a accusés d'errer. »

faux. L'infaillibilité ne répond pas aux objections ; elle n'existe, en fait, que pour qui renonce à objecter. »

Discuterons-nous en détail, après cela, les textes que l'Église romaine apporte à l'appui de son infaillibilité ? « Elle est, dit-elle, selon saint Paul, la colonne et l'appui de la vérité. » — « Les portes de l'enfer, a dit Jésus-Christ lui-même, ne prévaudront jamais contre elle. » Et n'est-ce pas encore Jésus-Christ qui a promis à saint Pierre de prier pour lui, *afin que sa foi ne défaille point ?*

Il y aurait beaucoup à dire sur le sens même de ces déclarations ; la dernière, qui semble la plus forte, est peut-être la plus faible, car le mot *foi*, dans les discours de Jésus-Christ, signifie généralement confiance, fidélité, dévouement, et non pas croyance à tels ou tels dogmes. Ce sens est même particulièrement clair en cet endroit[1], où il s'agit du reniement de saint Pierre.

N'eussions-nous rien à objecter sur les citations elles-mêmes, nous ferions encore observer que c'est une question où des passages scripturaires ne prouvent, *à priori*, pas plus que les raisonnements. Si Jésus-Christ a dit à ses apôtres qu'il serait avec eux jusqu'à la fin des siècles, il a dit aussi que partout où deux ou trois personnes seraient assemblées en son nom, il serait au milieu d'elles. S'il a promis le Saint-Esprit à l'Église, il a dit aussi, par la bouche d'un de ses apôtres : « Dieu accorde le Saint-Esprit à ceux qui le lui demandent. » Que répondrez-vous à un homme qui, s'emparant de ce dernier passage, prétendra être infailliblement dans le vrai ? Lui objecterez-vous qu'il a demandé le Saint-Esprit, mais qu'il ne peut pas affirmer l'avoir obtenu ? La promesse est formelle, pourra-t-il vous répondre : « Dieu

[1] S. Luc, XXII, 32.

l'accorde à qui le demande, » et Jésus-Christ a dit, d'ailleurs : « *Tout* ce que vous demanderez au Père en mon nom, il vous l'accordera. » — Encore une fois, par l'Écriture, que répondrez-vous à cet homme? On vous citera plus de passages en faveur de l'infaillibilité individuelle que vous n'en citez en faveur de celle de l'Église. Si les premiers ne peuvent être pris à la lettre, s'ils sont évidemment figurés, les autres peuvent l'être aussi. Donc, pour prouver qu'ils ne le sont pas, que Dieu a promis à l'Église de ne la laisser jamais errer, il faut toujours en revenir à prouver qu'elle n'a pas erré.

Que peut valoir, enfin, dans cette question, un appel quelconque à l'Écriture? Nous la citer, c'est supposer précisément le contraire de ce qu'on veut établir ; c'est nous appeler à exercer le droit qu'on nous refuse. Nous devons renier, dit-on, notre jugement individuel ; à l'Église seule appartient le droit d'interpréter la Bible... Et voilà qu'on débute par nous la donner à interpréter. Si les passages allégués nous paraissent insuffisants, allégués à tort, que fera-t-on? S'ils nous paraissent concluants, si l'Église, heureuse de nous voir entrer dans son sens, nous dit que nous avons bien jugé, — arrive alors une conclusion toute simple : c'est que, si nous avons bien jugé une fois, nous ne pouvons pas nous croire incapables de juger bien une autre fois.

Ainsi, toute démonstration de l'infaillibilité est, en soi, un cercle vicieux. L'infaillibilité s'impose, mais ne se démontre pas.

Nous pouvons donc demander d'abord si l'autorité romaine, si une autorité quelconque, dans le sens *romain* de ce mot, peut être autre chose qu'un mot, un malentendu, une illusion.

« Mon corps est entre tes mains, disait un philosophe à un tyran. Tu peux me coudre la bouche, m'enfermer, me charger de chaînes, me réduire à une éternelle immobilité; mais mon âme est libre et restera libre. »

Voilà vingt siècles et plus qu'on admire ces paroles, non pas seulement comme courageuses, mais aussi et surtout comme profondément vraies. Eh bien! si ce philosophe avait raison devant un tyran païen, aurait-il donc eu tort devant un inquisiteur?

Le seul être à qui nous ne puissions tenir ce langage, c'est Dieu. Pour l'homme, dans tout ce qui est de la pensée, le seul moyen qu'il ait d'agir sur l'homme, c'est la persuasion. Ajoutez-y deux moyens indirects : l'un, d'habituer l'intelligence à se taire; l'autre, de la contraindre par des violences extérieures.

Montrons d'abord, — et ce ne sera pas long, — qu'aucun de ces trois moyens, les seuls possibles, n'est réellement l'*autorité*.

Logiquement, avons-nous dit, il n'y a de possible que la persuasion. Aussi ne voyons-nous pas que nos adversaires répugnent à la mettre en première ligne, pour peu que la chose soit faisable ou qu'il n'y ait pas moyen de faire autrement. Ils ne diront pas à un athée de croire en Dieu parce que l'Église l'ordonne; et même, quelle que soit la personne à convaincre, — avant d'en venir au grand argument « *l'Église l'a dit,* » ils mettront toujours en avant, au moins pour la forme, quelques arguments rationnels.

Alors, de deux choses l'une : ou ces arguments suffisent pour vous convaincre, ou ils ne suffisent pas.

S'ils suffisent, vous vous rendez; mais comment?

Absolument comme vous vous seriez rendu à un simple homme qui, tout seul, armé de sa seule raison, travaillerait à vous inculquer ses idées. Sur ce terrain, l'autorité du prêtre n'est pas autre que celle de tout homme qui argumente. Celle de l'Église reste en dehors.

Si les arguments sont insuffisants, vous résistez. Alors : « Croyez ! — vous dit-on ; l'Eglise l'ordonne. » Mais, encore ici, de deux choses l'une : ou vous vous déciderez à croire, ou vous persisterez à ne pas croire.

Si vous persistez à ne pas croire, l'homme qui vous a parlé au nom de l'Église se trouve exactement dans la même position qu'un homme qui vous eût parlé en son propre nom, et qui finirait par rester court, faute d'arguments nouveaux.

Si vous vous décidez à croire, sera-ce, au fond, parce qu'on vous l'a ordonné? — Non; il ne dépend pas de vous d'obéir à un ordre de cette nature. Que s'est-il donc passé ?

Il est possible, d'abord, que le témoignage de l'Église ait renforcé, à vos yeux, les raisons que vous aviez précédemment trouvées trop faibles. Mais alors, c'est toujours aux raisons que vous vous rendez ; le rôle de l'Église s'est réduit à celui de toute personne grave, en position d'augmenter par son exemple et ses paroles la probabilité d'une opinion. C'est *une autorité*, dans le sens vulgaire du mot ; ce n'est pas *l'autorité*, dans le sens romain.

Il peut se faire, en second lieu, que, sans cesser de trouver les raisons faibles, vous arriviez à vous défier de vous-même, à trouver plus prudent, plus conforme à l'humilité chrétienne, plus commode aussi, de courber la tête et de vous taire.

C'est là, — Rome ne s'en cache pas, — c'est là surtout la disposition d'esprit qu'elle demande, qu'elle a constamment cherché à entretenir, soit chez les individus, soit chez les peuples. Nous arrivons donc au second des trois moyens indiqués ci-dessus : habituer l'intelligence à se taire et à se tenir à l'écart.

C'est le plus sûr des trois; l'Église en a largement et habilement usé. Elle y trouvait deux avantages : régner, d'abord ; puis, régner sans obstacle, sans avoir l'air d'opprimer, sans s'appuyer, en apparence, sur autre chose que sur l'assentiment unanime de ses membres. Est-ce à dire qu'il y ait réellement eu, chez ses docteurs et ses chefs, un plan régulier, positif, invariable, pour l'asservissement du genre humain ? — Non. Les docteurs, les chefs eux-mêmes, nous l'avons déjà remarqué, ne faisaient qu'obéir à ce mystérieux esprit sous l'influence duquel leur rôle était à la fois actif et passif, orgueilleux et humble. S'il y avait calcul, c'était un calcul tout d'instinct. Ils sentaient assez que, pour pouvoir exiger la soumission, il fallait commencer par se soumettre. De là l'étonnante docilité dont tant de génies supérieurs ont fait preuve envers l'Église ; de là leur respectueux silence sur tant de difficultés que nous ne pourrions concevoir qu'ils n'aient pas vues comme nous, et mieux que nous.

Mais, ce silence, Rome ne l'a pas souvent obtenu tellement complet que nous ne puissions l'analyser et en découvrir le vrai sens. « *Dieu a permis* un mauvais succès, » écrivait Fénelon [1], en apprenant sa condamnation par le pape. Certes, celui qui dit : « *Dieu a permis*

[1] Lettre à l'abbé de Chanterac, son agent à Rome.

que je fusse condamné, » celui-là n'est pas près d'avoir abjuré, au fond du cœur, les idées pour lesquelles il a été condamné. « Je me tais... Mais je n'en reste pas moins convaincu que j'avais raison, » voilà, d'après cette lettre et plusieurs autres [1], à quoi se réduisait la soumission de Fénelon.

Écoutez Luther, en 1518 : « Je m'offre et me jette à vos pieds, très-saint père, moi et tout ce qui est en moi. Donnez la vie ou la mort ; appelez, rappelez, approuvez, désapprouvez... Je reconnais votre voix pour la voix du Christ qui parle et règne en vous. » La voix parla... Et Luther n'en devint pas moins Luther.

Écoutez Lamennais, en 1831 : « O père ! daignez abaisser vos regards sur quelques-uns de vos enfants qu'on accuse d'être rebelles à votre infaillible autorité. Si une de leurs pensées, une seule, s'éloigne des vôtres, ils la désavouent, ils l'abjurent. » La voix parla... et Lamennais n'en est pas moins devenu... ce qu'il est, — un incrédule.

Donc, nous le répétons, l'autorité n'existe que pour qui veut, que pour qui peut s'y soumettre. D'influence directe, elle n'en a pas. Avec le plus ardent désir d'y être docile, vous pouvez encore ne pas l'être. Alors, ou vous vous soumettez, mais d'une soumission tout extérieure, tout apparente, comme celle de Fénelon, des jansénistes et de bien d'autres [2] ; ou, comme Luther, comme tous ceux dont la raison, droite ou non, les a empêchés d'obéir, vous résistez.

[1] On les trouvera dans sa *Vie*, par le cardinal de Bausset.

[2] « Le pape nous menace de constitutions foudroyantes. Une bonne intention *avec peu de lumières*, c'est un grand mal dans de si hautes places. » Bossuet, *Lettre à l'abbé de Rancé*.

Dans ce cas, reste le troisième moyen, la contrainte. C'est le complément naturel, indispensable, du système romain; et le système romain l'a toujours accepté, ce complément, toujours demandé. Sans le concours d'une autorité temporelle, il est clair que l'autorité de l'Église est dans les mêmes conditions que toute autre autorité intellectuelle et morale : un peu plus faible, un peu plus forte, selon les individus, — voilà tout. Que le plus humble homme du peuple se mette dans l'esprit une idée nouvelle : vingt papes, vingt conciles, le monde chrétien ligué contre lui, ne changera pas sa conviction en lui ordonnant d'en changer. S'il s'obstine à vouloir des preuves, il faut que vous lui en donniez; si vous n'en avez pas, ou qu'il les trouve mauvaises, que pouvez-vous? L'emprisonner, le torturer, oui; le convaincre, non. Aussi, de nos jours, qu'est-ce que l'autorité de l'Église dans les pays où le pouvoir séculier n'est plus à son service? Arrête-t-elle l'essor d'une seule idée? Où s'impriment le plus de livres immoraux et incrédules, à Londres ou à Paris? Où se moque-t-on le plus de la religion et de ses ministres? Quand Rome viendrait à reconquérir, sans aucune aide extérieure, tout le pouvoir qu'elle n'a eu que par le concours de la force, — ce ne serait encore qu'un fait qui ne prouverait rien en droit. Quand vous nous montreriez le monde entier prosterné devant l'infaillibilité romaine, nous n'en dirions pas moins : « Le monde peut se relever demain, et, s'il se relève, il vous échappe. »

En résumé :

Si vous me persuadez par des raisons, — vous traitez avec moi d'égal à égal. Ce n'est pas là l'*autorité*.

Si vous m'habituez à me passer de raisons, — vous

n'exercez non plus aucun empire sur mon intelligence. Elle se tient à l'écart, mais elle ne se soumet pas. La preuve, c'est qu'à chaque instant elle peut se réveiller avec tous ses droits, toute son audace, tous ses doutes. Ce n'est encore pas là l'*autorité*.

Si vous recourez à la force, — vous voilà aux prises avec mon corps. L'âme est libre et reste libre. C'est encore moins l'*autorité*.

Donc, le meilleur moyen de combattre l'autorité, telle que Rome se l'arroge, c'est de la nier. Légitime ou non, infaillible ou non, il y a un mot qui tranche tout : elle est impossible. Ou c'est la persuasion, ou ce c'est rien, rien qu'une force brutale que le premier tyran venu peut exercer tout aussi bien au profit de quelque idée, de quelque ambition que ce soit. Mais si l'autorité de l'Église, quoi qu'on fasse, se réduit nécessairement à deux moyens tout humains, la persuasion ou la contrainte, — n'est-ce pas déjà une preuve que l'Église ne l'a pas reçue de Dicu? Dieu se serait joué d'elle s'il lui avait donné le droit d'imposer des croyances, sans lui donner en même temps le pouvoir d'agir intérieurement sur les âmes pour les leur faire accepter. Or, ce pouvoir, l'Église n'a jamais prétendu en être douée. Elle n'avait que celui de persécuter, et, celui-là, il est clair que Dieu ne le lui avait pas plus donné qu'à Dioclétien ou à Néron. Il la laissait faire, comme il les avait laissés faire. *Patiens quia æternus*.

Après cela, que deviennent les argumentations *à priori?* Que prouvent-elles, au fond, quand même ce que nous venons de dire ne prouverait rien ? S'il y a eu une révélation, dit-on, il doit y avoir une autorité. « Comment concilier l'idée d'une révélation donnée par

un Dieu, et celle que cette œuvre n'ait pas été prémunie, dès l'origine, contre toute altération ? Comment Luther a-t-il pu croire à la divinité de Jésus-Christ, et douter un seul instant que ce même Jésus-Christ ait dû et su précautionner sa religion contre tout ce qui... etc. [1] » — Voilà ce qu'on nous répète, sous toutes les formes, dans les chaires, dans les livres, partout.

Voyons. Nous aussi, raisonnons. « Comment concilier l'idée de la sainteté de Dieu avec l'idée que sa créature de prédilection, celle qu'il a *faite à son image*, l'homme, enfin, n'ait pas été prémuni, dès l'origine, contre toute invasion du mal moral ? » — Eh bien, si le mal n'était là, évident, palpable, nous défions qu'on nous montrât en quoi ce raisonnement est moins juste que le premier.

Dieu *a pu !* Sans doute. Dieu *a dû !* Qu'en savez-vous ? N'est-il pas assez d'autres choses qui, à nos pauvres yeux humains, seraient nécessaires, et que Dieu n'a pourtant pas faites ? Saint, il permet le désordre moral, le mal ; sage, il permet le désordre intellectuel, l'erreur ; vrai, il promet le Saint-Esprit *à qui le demandera*, et beaucoup le demandent sans l'obtenir. Qui expliquera ces contradictions ? Quel sera, de même, le sens exact des promesses faites à l'Église ? Que faut-il entendre précisément par cette protection constante qui a été si peu ce qu'on se serait figuré, puisqu'elle n'a pas empêché tant de déchirements et de scandales ? Dieu le sait, Dieu seul. Laissons-lui le soin de sa gloire. Il sait ce qu'il a promis. Ce n'est pas à nous de lui prescrire quand et comment il doit tenir ses promesses.

[1] Robelot, *Influence de la réformation de Luther.*

XXXIII

Une autorité *est nécessaire !* Pourquoi ? — Pour trois choses, dit-on. Pour régler la foi. Pour la conserver. Pour maintenir l'unité. — Un mot donc sur chacun de ces trois points.

Pour régler la foi. — Cela suppose : 1° L'insuffisance de la révélation écrite ; 2° la possibilité d'y suppléer.

Reculez de dix-huit siècles. Vous êtes à Rome, païen, mais soupirant, comme Platon, après une lumière venue d'en haut. L'histoire des Juifs, du Sauveur, des Apôtres, vous est entièrement inconnue. Un livre vous est annoncé. « Là, vous dit-on, est renfermé ce que vous cherchez. »

Quelle idée s'en fera-t-on, sans le connaître, de ce livre tant désiré ? — Les uns se le figureront comme un traité de philosophie ; les autres, comme un dialogue entre Dieu et l'homme ; ceux-ci, comme un cours de théologie ; ceux-là, comme un code positif et serré. Bref, chacun bâtira l'édifice à sa manière ; chacun y mettra ses idées, ses goûts, ses passions peut-être... Mais s'il est une idée qui, selon toutes les probabilités, ne viendra à personne, c'est que ce livre ne soit pas pour tout le monde, et qu'il doive y avoir des hommes exclusivement chargés de le lire, pour imposer aux autres ce qu'ils auront cru y trouver. « Il y en aura sans doute, pensera-t-on, qui en feront une étude spéciale. Ceux-là,

il sera naturel qu'on les écoute avec la déférence qu'appelleront leurs lumières et leurs travaux ; mais le livre n'en restera pas moins la propriété de tout le monde. L'étudier sera le droit de tous, le devoir de tous. »

Voilà aussi, nous l'avouons, un raisonnement *à priori*. — N'en concluons rien. Voyons seulement ce qu'en penseront plus tard ceux qui l'auront fait.

Ce qu'ils en penseront? Ils n'auront pas même occasion d'y revenir. Quand ils liront ce livre, y trouveront-ils un seul mot qui leur inspire des doutes sur l'idée qu'ils s'en étaient faite à cet égard? Un seul mot indiquant que les instructions qu'il renferme doivent nécessairement passer par la bouche de certains hommes? Un seul mot, enfin, qui ne paraisse pas s'adresser à tout le monde, pour que chacun y prenne ce qu'aura trouvé son intelligence, sa conscience, son cœur? Non. Il a fallu plusieurs siècles et toute la perspicacité de l'ambition pour découvrir, dans quelques-unes des paroles du maître, les germes du pouvoir que Rome s'est arrogé. Quand nous accepterions comme s'adressant à elle toutes les promesses d'assistance et d'inspiration faites à l'Église en général, elle serait encore loin d'en avoir reçu autant que l'Église juive, dont Dieu fut si longtemps le chef, et presque le chef visible, tant il intervenait directement dans les moindres détails de sa destinée. L'Église juive a-t-elle été pour cela exempte d'erreur? Jésus-Christ ne trouva-t-il rien à lui reprocher? Ouvrit-elle les yeux à cette nouvelle lumière qu'on lui annonçait depuis mille ans? Les Juifs se disaient « la race élue, » et en concluaient que la vérité ne pouvait s'être retirée du milieu d'eux. Quelle raison avaient-ils de moins que Rome aujourd'hui? S'ils ont

erré, rien ne démontrera que Rome ne puisse errer.

Quand donc l'insuffisance de la Bible serait aussi bien prouvée qu'elle l'est peu, rien ne prouverait encore que l'Église romaine soit chargée et seule chargée d'y pourvoir. Et que serait-ce si, passant aux faits, nous cherchions maintenant comment elle y a pourvu ? Avec quoi les a-t-elle comblées, ces lacunes qu'il lui a plu d'apercevoir dans la révélation écrite ? Ces dogmes dont il n'y a, selon elle-même, que peu de traces dans la Bible, et, selon nous, aucune, — sont-ils, au moins, assez d'accord avec l'esprit du reste, pour qu'on puisse les croire émanés de la même source ? Quoi ! Le Dieu qui a pu dicter plusieurs centaines de pages sans qu'il y eût un mot sur tels et tels dogmes romains, c'est lui qui a dicté plus tard les décrets en vertu desquels ces dogmes ont pris place — et quelle place !... la première, souvent, — parmi les dogmes chrétiens ! Mais n'anticipons pas. Nous sommes ici dans une question de principes. Ne disons rien que la preuve ne suive.

Ce serait pourtant par des faits que nous pourrions encore le mieux répondre à la seconde allégation : l'autorité est nécessaire *pour conserver la foi*. Nous nous demanderions comment elle l'a conservée ; nous la sommerions de justifier, un à un, les changements, les altérations de tout genre auxquelles elle s'est prêtée, et, comme nous le disions au commencement de ces réflexions, il suffirait d'un seul point non justifiable pour anéantir tout ce qui aurait été dit de plus fort en faveur de l'autorité. C'est là précisément ce que nous avons eu surtout en vue dans la rédaction de cette histoire, et nous ne pouvons ici qu'y renvoyer.

Aussi longtemps que les dogmes chrétiens gardèrent

leur simplicité primitive, que l'Écriture fut entre les mains de tout le monde, que toutes les chaires retentirent d'invitations à l'étudier, — nous ne voyons pas qu'on ait eu l'idée d'ériger cet être abstrait, l'Église, en régulateur et conservateur de la doctrine, ni, encore moins, de lui accorder aucun droit sur la conscience et la raison de ses membres. Il y avait des conciles, soit; encore n'y en eut-il aucun pendant les trois premiers siècles. Mais autre chose est de s'assembler pour s'entendre sur ce qu'on aura à enseigner, pour condamner accidentellement telle ou telle opinion qu'on croit mauvaise, — ou de s'arroger, de par Dieu, le droit absolu d'enseigner et de condamner. Ce droit, nous nions qu'on se l'arrogeât. S'il y avait eu au troisième, au quatrième, même au cinquième siècle, rien qui ressemblât à cela, — que signifieraient ces constants appels des Pères à la lecture, à l'étude, à l'examen des saints livres? Ce ne fut donc qu'après avoir admis plusieurs articles de foi, sinon entièrement faux, du moins hasardés et contestables, qu'il fallut trouver un moyen de les lier à ceux que personne ne contestait : protéger ce que ne protégeait pas assez l'autorité des saints livres, voilà le besoin d'où est née l'autorité de l'Église. Peu à peu, sa protection s'étendit sur la Bible même : ce ne fut plus des mains de Dieu, mais des mains de l'Église, qu'il fallut croire avoir reçu le volume sacré. Dès lors, les deux autorités n'en firent qu'une. Cette fusion, toute au profit de l'Église, fut de jour en jour plus complète; la Bible disparut, comme disparaissent, quand un édifice est achevé, les premières pierres enfouies dans ses fondations. Aujourd'hui même, trois siècles après la Réforme, il y a des gens qu'un appel à la Bible étonne

profondément, qu'une citation de la Bible, lors même qu'ils n'ont rien à y répliquer, n'ébranle en aucune façon. Ils ne vous diront cependant ni qu'elle ait tort, ni qu'elle soit abrogée ; ils savent bien que leur Église la cite quelquefois ; mais la citer autrement que l'Église, c'est une nouveauté qui les confond. De quoi se mêle-t-elle, cette Bible ? Quelle est cette musique nouvelle ? L'instrument est bon, sans doute ; mais, précisément parce qu'il est bon, pourquoi rendrait-il d'autres sons que ceux que l'Église en tire ? Nous admettons, sur la foi de la science, des choses tout à fait contraires au témoignage des sens, le mouvement de la terre autour du soleil, par exemple ; pourquoi donc n'admettrions-nous pas, sur la foi de l'Église, autre chose que ce qui paraît dit dans la Bible ? — Et voilà comment on arrive à rester catholique, tout en voyant clairement dans la Bible le contraire de ce qu'on croit [1].

[1] C'est une observation que nous prendrons la liberté de recommander aux controversistes protestants. Ils oublient trop, en général, qu'ils ont affaire à des gens pour qui la Bible n'est rien, rien du moins par elle-même, dès qu'elle n'est plus d'accord avec les doctrines de Rome; ils en font trop leur unique massue, et ne s'aperçoivent pas du peu d'effet de leurs coups les mieux dirigés. Si ce n'étaient que des coups tombés à côté, passe encore ; on en serait quitte pour mieux ajuster une autre fois. Le pire, c'est qu'à force de recourir à la Bible contre des gens qui n'en reconnaissent pas encore l'autorité suprême, on les habitue toujours plus à ne pas la considérer comme prononçant en dernier ressort. Ainsi, dans toute polémique avec ces gens, ne l'appelez à votre secours qu'après les avoir en quelque sorte acculés contre elle par tous les autres arguments que vous aurez pu trouver ; n'exposez pas l'épée de Dieu à battre inutilement l'air. — Que cette observation soit en même temps notre excuse auprès de ceux qui accuseraient notre livre de n'être pas assez biblique. Pour les protestants, il l'est assez ; pour les catholiques, il ne devait pas l'être davantage.

Oui, sans doute, il fallait une autorité, il la fallait absolument pour conserver tant de choses dont la raison, la conscience, l'Évangile surtout, auraient si facilement fait justice ; mais ce même Évangile, abandonné à lui-même, livré aux hommes tel que le laissèrent les Apôtres, sans autre défenseur que sa divine beauté, sans autres moyens de contrainte que la majesté de ses dogmes et l'irrésistible attrait de sa morale, — risquait-il donc de se perdre ? N'eût-il pas toujours été là, guide inspiré, régulateur immuable, pour maintenir ou ramener dans le chemin du vrai ? Ces innombrables sectes qu'on reproche à la Réforme, mettez en bloc leurs variations, leurs divergences, toutes les modifications que l'Évangile a pu subir chez elles, — et qu'on nous montre, Bible en main, si elles l'ont plus altéré, toutes ensemble, que le catholicisme ne l'avait fait à lui seul. Avec l'autorité, la Bible était éclipsée ; avec la liberté, jamais, quoi qu'on ait pu dire et faire, jamais les yeux n'ont cessé d'être fixés sur elle. Au plus fort des disputes, des troubles, des représailles avec la plume ou l'épée, elle resta sur l'autel, toujours entourée d'hommages, toujours étudiée, toujours méditée, toujours prête à produire ses fruits de paix et de salut. Ces éloquents conseils d'un Chrysostôme, d'un Basile, d'un Augustin, de tous les Pères, enfin, sur l'obligation de chercher dans le livre de vie le pain quotidien des âmes, — qu'on nous cite une époque où ils aient été mieux suivis qu'aux premiers temps de la Réformation. On nous répond par le tableau des écarts auxquels donna lieu, en quelques endroits, cette surabondance de vie théologique et religieuse ; mais si quelques intelligences, émancipées par la Réforme, ont pu enfanter çà et là des choses qui n'en embellissent pas

l'histoire, serait-il donc si difficile de trouver, dans celle du catholicisme, des divagations qu'il voudrait bien en ôter? Abattre l'autorité, dites-vous, c'est livrer la foi à tous les caprices de l'intelligence humaine; mais vous remuerez longtemps les annales de la Réforme avant d'y rien trouver d'égal aux élucubrations de vos mystiques, aux extases de l'un, aux macérations de l'autre, aux stigmates de celui-ci, aux prétendus miracles de celui-là. Quand l'incrédulité du dernier siècle ramassait avec tant de soin tout ce qui pouvait ridiculiser le christianisme, dans quel champ trouvait-elle le plus à moissonner? En outre, ne l'oublions pas, ce qu'on a pu glaner alors dans le champ de la Réforme n'avait jamais reçu d'elle aucune sanction qui l'en rendît responsable; les écarts étaient restés propres à chaque secte, à chaque individu. Mais vos illuminés, vos innombrables rêveurs de tout siècle, de tout pays, de tout sexe, vous les avez canonisés par centaines; et si ce ne fut pas une approbation positive donnée à toutes leurs folies, c'est toujours une attache que Rome ne rompra jamais. Tout en interdisant de discuter le fond des dogmes, on laissait à l'esprit une effrayante latitude pour les analyser, les creuser, les broder de mille manières. Ce qu'on avait perdu de liberté dans un sens, on le regagnait, tant bien que mal, dans un autre, et l'Église fermait les yeux, comme un souverain qui laisse chanter pourvu qu'on obéisse et qu'on paye. Quel livre ne serait-ce pas que celui où l'on recueillerait les produits de cette demi-liberté passive et entravée! L'esprit humain ne peut rester oisif. Si l'autorité prévenait quelques écarts à droite, elle était forcée, par là même, d'en tolérer beaucoup à gauche.

« Si les protestants, dit Bossuet, savaient à fond avec combien de variations leurs confessions de foi ont été dressées, cette Réforme dont ils se vantent ne leur inspirerait que du mépris[1]. » Nous voudrions bien qu'on nous expliquât, une fois pour toutes, ce que prouve, en bonne logique, l'argument tiré des variations du protestantisme. Quand on aura montré, par exemple, que les protestants n'ont pas tous et toujours été d'accord sur l'Eucharistie, qu'aura-t-on ôté à un seul de leurs arguments directs contre la Messe? Quand on aura prouvé qu'avec un pape ils auraient été plus unis, en quoi aura-t-on affaibli leurs attaques historiques et dogmatiques contre la papauté? « Avant de nous accuser de variations, dit encore Bossuet[2], qu'ils commencent par s'en purger eux-mêmes. » A quoi bon? La position est tout autre. Après avoir écrit quatre volumes sur les variations du protestantisme, système de liberté, vous êtes moins avancé que celui qui en aura trouvé une seule dans le catholicisme, système d'autorité et d'infaillible unité.

Avec la liberté, quiconque, soit individu, soit congrégation, soit peuple, perd momentanément les vraies doctrines de la Bible, ne perd jamais, du moins, le fil qui pourra l'y ramener. Le catholique, — pour rejeter une seule des erreurs de son Église, il lui faut rompre avec un passé de douze siècles, répudier tout un monde de traditions, briser des liens de tout genre; l'enfant de la Réforme, — si ses aïeux ont erré, rien ne l'enchaîne à leurs idées : ils n'avaient pas à leurs côtés, comme ceux du catholique, un pouvoir immuable prêt à couler en bronze toutes leurs imaginations. Dans toutes les Églises,

[1] Préface des *Variations*.
[2] *Ibid.*

il peut constamment se faire que le christianisme soit mêlé de plus ou moins d'alliage, selon les temps et les lieux. Avec l'autorité, l'alliage et le métal ne font qu'un; vouloir les séparer, c'est rébellion, sacrilége. Avec la liberté, l'alliage, s'il en reste, est toujours dans le creuset de la Bible, toujours sous l'action de ce feu divin qui seul peut le séparer et le chasser.

Ce travail que Rome ne veut pas laisser faire avec le secours de la Bible, il faut bien, partout où elle n'est pas maîtresse des corps comme elle veut l'être des âmes, il faut bien qu'elle le laisse faire, et cela, trop souvent, sous l'empire des plus fâcheuses passions. Si Voltaire, dès son enfance, avait eu la Bible entre les mains, croit-on que, même devenu incrédule, il l'eût si impitoyablement poursuivie? Voyez Rousseau, qui n'y croyait, au fond, pas plus que lui. Un protestant peut devenir incrédule, mais il ne devient pas impie. Il abandonnera, il attaquera le christianisme, mais il ne le haïra pas; il ne l'appellera pas *l'infâme;* il ne demandera pas de l'*écraser*. Sans la solidarité déplorable que l'autorité avait établie entre celui de la Bible et celui de Rome, jamais l'ignorance, jamais la mauvaise foi ne serait allée jusqu'à mettre sur le compte de la religion elle-même ce qu'il pouvait y avoir de ridicule ou d'odieux dans son histoire. Établie pour conserver, l'autorité a dû tout conserver; c'est le plus grand mal qu'elle ait fait à la religion et à elle-même. Aujourd'hui, parmi tant de nouveaux obstacles, croit-on qu'elle ne fût pas tout heureuse de déposer une portion du fardeau qu'elle s'est engagée à porter jusqu'à la fin des siècles? Elle l'allége assez, en fait, par le soin qu'elle met à laisser dormir tant d'idées, dont le seul énoncé la ruinerait pour ja-

mais; mais tout ce qu'elle abandonne ainsi sans qu'on s'en aperçoive, nous avons le droit de le ramasser, de le lui remettre sur les épaules, et de lui répéter qu'à moins de se renier elle-même, il faut qu'elle aille jusqu'au bout.

XXXIV

Mais, nous dit-on, sans l'autorité, point d'unité.

Cet argument, dont nous entendons tirer tous les jours un si grand parti, est, en soi, le plus inexact des trois. Il suppose admis et incontestable ce qu'il faudrait démontrer avant tout. Entre-t-il dans les vues de Dieu qu'il y ait dans l'Église une entière unité de foi? Voilà la question. L'autorité est nécessaire pour maintenir l'unité. Soit. Mais l'unité elle-même, est-elle nécessaire?

Entendons-nous. — Qu'elle soit désirable, infiniment désirable; que nous devions être disposés à y concourir par tous nos efforts, tous nos vœux, toutes les concessions que permettra la conscience, — qui le nierait? Qui en doute ou en a jamais douté? Une Église à la fois zélée et paisible, c'est un des plus ravissants spectacles de la terre; et le jour où tous les chrétiens se réuniraient pour n'en former qu'une, serait le plus beau qui ait brillé dans ce séjour de discordes et de luttes.

Mais quoi! Le plus beau des jours a déjà brillé. C'est le jour où la terre a vu arriver Celui qui était annoncé comme le Sauveur des hommes; *des hommes*, qu'on se le dise bien, c'est-à-dire de chaque homme, de chaque âme. Qu'est-ce que l'Église, après tout? A-t-elle un

ciel à attendre, une âme à sauver? L'Église, aux yeux de Dieu, ce sont les individus qui la composent; il n'y a pour elle, en tant qu'Église, de même que pour un peuple, en tant que peuple, ni responsabilité, ni jugement, ni avenir, ni paradis, ni enfer. Promesses, menaces, tout ce que vous lisez dans l'Écriture, tout ce que vous entendez de la bouche des prédicateurs, tout cela a beau être présenté parfois sous une forme collective : il n'existe, il ne peut exister d'autre responsabilité que celle de l'individu. La religion, quoi qu'on fasse, reste une affaire entre chaque homme et Dieu. Si ma foi est conforme à celle de mes concitoyens, tant mieux, et je dois désirer qu'elle le soit; si elle est différente, c'est un mal, un mal à combattre, autant que possible, par la tolérance et la charité; mais de rapport réel, direct, logique, entre le salut de mon âme et le plus ou moins de conformité qu'il y aura eu entre leurs idées et les miennes, — je n'en vois aucun. Unis ou non unis dans ce monde, chacun de nous n'en sera pas moins jugé seul, condamné seul ou sauvé seul. Si l'unité a de grands avantages, si elle concourt efficacement à plusieurs des buts de la religion ici-bas, union, paix, ordre public, — il n'en est pas moins clair qu'elle n'est point indispensable au premier, au plus grand de tous, au seul essentiel, la sanctification et le salut de chaque homme.

Si elle n'est pas indispensable, rien ne nous autorise à affirmer que Dieu ait dû la vouloir. Maintenant, avons-nous des faits pour affirmer qu'il l'ait voulue?

« Dieu est saint. Dieu a fait l'homme. Donc, Dieu a dû vouloir que l'homme fût et restât saint. » Voilà le raisonnement dont nous avons déjà dit que la fausseté ne peut être logiquement démontrée. Pour le réfuter,

que ferions-nous? Nous dirions : « Le mal existe. Il y a des vices, des crimes. Donc, Dieu n'a pas voulu qu'il n'y eût ni vices ni crimes. » Pourquoi ne l'a-t-il pas voulu? Encore une fois, nous l'ignorons. Mais le fait est là ; l'argument contraire s'évanouit. *Facto cedit argumentum.*

Eh bien, quand le monde chrétien nous apparaît si profondément divisé ; quand nous voyons ce qu'il y a de factice dans l'unité romaine et d'atroce dans les moyens dont il a cependant fallu user pour la maintenir tant bien que mal ; quand nous nous disons que tant de soins, tant de vigilance, tant de sang, n'ont pas empêché Rome de perdre le tiers, presque la moitié de l'Europe, et qu'il fallut un redoublement d'horreurs pour fermer à la Réforme les portes de l'Espagne et de l'Italie, dont la conquête eût été la mort du catholicisme, — il nous est démontré que l'unité, c'est-à-dire le système auquel on donne ce nom, est une invention humaine, un rêve très-beau en théorie, souvent très-hideux en pratique, et dont la réalisation, si elle doit avoir lieu une fois, n'appartient qu'au maître des cœurs.

La question reste donc entière. Rien ne nous prouve, en théorie, l'autorité ni l'infaillibilité du concile de Trente ou de tout autre. Voyons s'il nous la prouvera lui-même par ses décrets et l'histoire de ses décrets.

NB

Does not the Apostle call upon us to mark those that cause divisions & is not heresy, is not Schism classed among the works of the flesh? Did not the Saviour pray that he might ...

...the Thirty ... of the

[illegible] this." The Church is not an abstraction, but an institution, with Sacraments generally necessary to Salvation. "Christ loved the Church & gave himself for it" — The Church is Christ's body, & salvation clearly depends upon our being a faithful member of it.

Individual Religion is necessary — but the question is, Can that Religion be commanded without the use of the means of Grace, which Christ entrusted to his Church, when he sent his Apostles forth, to preach & baptize &c., He being with them (that is their successors) to the end of the World.

Because Rome has perverted the Church, it is queer logic to go to the other extreme and deny that there is any Church at all, beyond a mere generalizing abstraction, as this Author does,

LIVRE DEUXIÈME

LIVRE DEUXIÈME

SOMMAIRE

. Hommage à la Bible. — Qu'est-ce que la Tradition? — Limites de sa crédibilité. — Ce qu'en pensaient les Pères, — et les conciles. — II. Ce qu'elle avait été jusque-là. — Aberrations papales. — III. De quoi se compose l'Écriture sainte? — Pourquoi était-ce encore à décider? — Les théologiens au concile. — IV. Les apocryphes. — Trois avis. — Étrange omnipotence. — V. La Vulgate. — Son histoire jusqu'au concile.— VI. Décret d'urgence. — Résultats. — La Vulgate actuelle. — VII. A qui appartient-il d'interpréter l'Écriture? — Demi-libéralisme. — Asservissement absolu. — Le dieu d'Épicure. — VIII. Question historique.— L'Ancien Testament.— Le Nouveau.— Les Pères. — Le dernier des Pères. — Saint Augustin et les sociétés bibliques. — Une citation fausse. — IX. Décret sur la lecture et l'interprétation de la Bible.— Ce qu'est devenu ce décret entre les mains des papes. — Pâturages mortels. — Port-Royal. — La liberté dans le catholicisme. — Sophismes. — X. Difficultés de rédaction. — Les anathèmes. — Historique. — XI. Hésitations dans le concile. — Décrets de foi. — Décrets de réformation. — XII. Craintes. — Précautions. — Quatrième session. — Confirmation du pape.— Ce qu'on avait gagné.— XIII. Compromis perpétuel. — Difficultés extérieures.

XIV. Querelles sur le choix des sujets. — La prédication. — Les

---

I

Le choix des premiers sujets à traiter fut un hommage, bien involontaire, sans doute, à l'autorité suprême de la Bible, et aux idées de ce Luther dont la mort semblait être d'un si heureux augure.

Et cependant, réunis pour coordonner et fixer la foi de l'Église, pourquoi ne pas commencer plutôt par dire à quel titre ils allaient parler ? Cette question, comme celle des relations avec le pape, n'était pas encore tellement claire que beaucoup de fidèles, même des plus disposés à obéir, n'eussent été heureux de mieux savoir qu'en penser.

Mais, quelque sincère que pût être la foi des membres du concile en la divinité de sa mission, ils ne pouvaient pas ne pas voir ce qu'aurait d'étrange une déclaration qui reviendrait forcément à celle-ci : « Nous sommes infaillibles puisque nous l'affirmons, et notre affirmation est sûre puisque nous sommes infaillibles. » Inévitable sophisme, sur lequel, comme sur tant d'autres, on peut bien s'étourdir, mais que, fût-on de mauvaise foi, on n'ose guère énoncer ouvertement.

On passa donc immédiatement à la question qui aurait

dû être la seconde : « Quelle est la source de la foi ? » demanda-t-on ; et il fallut bien répondre : « C'est l'Écriture. » — Luther n'eût pas dit mieux.

Aussi ne s'arrêta-t-on pas là. « Est-ce l'Écriture seule ? » — Un concile romain qui répondrait oui, et voudrait être conséquent, n'aurait plus qu'à se séparer. Ce sera donc, comme on devait s'y attendre : « l'Écriture *et la Tradition.* »

Qu'est-ce que la Tradition ? — En restant dans le vague, rien de plus facile à définir. Le Nouveau Testament n'est pas un gros livre. Or, les Apôtres ont parlé, ont prêché pendant des années et dans une foule d'églises : nous n'avons donc pas par écrit toutes les paroles sorties de leurs bouches. Plusieurs même n'ont rien écrit ; rien, du moins, que nous possédions. La Tradition, par conséquent, c'est l'ensemble des enseignements et des faits apostoliques qui ont été ou ont pu être transmis autrement que par écrit, autrement que par le Nouveau Testament, tel que nous l'avons.

Voilà qui paraît fort simple ; et cependant, même là, sans sortir encore du vague où l'on semblerait si près de s'entendre, — voici déjà, sinon des objections positives, du moins des invraisemblances qui ne sont pas loin de valoir des arguments.

Que les Apôtres, dans leurs prédications, aient exprimé quelques idées que nous ne trouvons pas dans leurs écrits, c'est possible ; mais cette possibilité a des limites, et même des limites assez étroites, car il n'est pas soutenable qu'une vérité importante ait pu être omise dans quatre Évangiles, dans tant d'Épîtres. Si le culte de la Vierge, par exemple, a occupé dans l'Église primitive, nous ne dirons pas autant de place qu'au-

jourd'hui dans l'Église romaine, mais une place quelconque, aussi minime qu'on voudra, est-il admissible que les Apôtres aient pu ne pas en écrire un mot ? Nous n'aurions d'eux que quatre ou cinq Épîtres, de quatre ou cinq pages chacune, que ce serait déjà profondément invraisemblable. Si la primauté de Rome et du pape est une idée apostolique, qui nous expliquera comment saint Paul écrit, de Rome même, à plusieurs Églises importantes, sans faire mention d'un lien quelconque établi ou à établir entre elles et celles-là ? Dira-t-on que Dieu l'a ainsi permis, et que ce n'est pas à nous à lui demander pourquoi ? Dieu l'a permis ! Mais ce ne serait pas assez. Pour que les auteurs sacrés eussent omis des choses de cette importance, il ne suffirait pas que Dieu l'eût ainsi permis : il faudrait supposer qu'il leur a enjoint de n'en rien dire.

La Tradition est-elle au moins favorable à elle-même ? Et si nous pouvions oublier le mal qu'en dit l'Écriture [1], nous apparaîtrait-elle, chez les Pères et dans les décrets des premiers conciles, avec une partie au moins de cette autorité suprême qu'elle allait revêtir à Trente ?

Non. Jamais Luther ni Calvin n'ont plus formellement fait appel à l'Écriture, à l'Écriture *seule,* que les auteurs des quatre premiers siècles. « Cet Évangile, dit l'un d'eux, les Apôtres l'ont d'abord prêché ; puis, *par la volonté de Dieu, ils l'ont écrit, afin qu'il devînt* le fondement et la colonne de notre foi. » Qui parle ainsi ? C'est Irénée [2], disciple d'un des disciples de saint Jean. Lui qui a reçu de si près les instructions d'un Apôtre, c'est

[1] Matt. xv, 3, 6, 9.
[2] *Contre les hérésies.* III, 1.

lui encore qui écrit dans une homélie [1] : « Il nous faut nécessairement en appeler au témoignage des Écritures, *sans lequel nos discours ne méritent aucune foi.* »

« Que les disciples d'Hermogène, dit Tertullien [2], montrent que ce qu'ils enseignent est écrit ; et si ce n'est pas écrit, qu'ils redoutent l'anathème destiné à qui ôte ou ajoute à l'Écriture. »

« Il est nécessaire, dit saint Basile [3], que chacun s'instruise, par le moyen des divines Écritures, des vérités nécessaires, soit pour avancer dans la piété, soit pour ne pas s'accoutumer aux traditions humaines.... Ce qui est écrit, crois-le ; ce qui n'est pas écrit, ne le recherche point. »

« Si vous ôtez ou ajoutez quelque chose, dit saint Ambroise [4], cela semble être une prévarication.... Quand les Écritures ne parlent pas, qui parlera ? »

Voici maintenant Augustin : « Ne nous arrêtons pas à ce que je dis ni à ce que vous dites, mais à ce que dit le Seigneur. Nous avons les livres du Seigneur... cherchons là l'Église [5]. »

Voici Chrysostôme : « Quand l'hérésie impie occupera les Églises, sachez qu'alors il n'y aura preuve de vraie foi que par l'Écriture sainte. N'ayez donc recours qu'à elle, car ceux qui regardent ailleurs, périront [6]. »

Enfin, à cette assertion tant répétée qu'il doit y avoir eu un moyen de conserver ce que les Apôtres n'ont pas

[1] Homél. I. Sur Jérémie.
[2] *Contra Hermog.* ch. XXII.
[3] *Règles morales.* Quest. 95. — Homélie sur la Trinité.
[4] *Du Paradis*, ch. XII. — *De la vocation des gentils,* II, 3.
[5] *De l'unité de l'Église.*
[6] Homél. XLIX. Sur S. Matth.

écrit, c'est encore Augustin qui nous prêtera sa réponse. « Sous prétexte que le Seigneur a dit : J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, les hérétiques essayent de donner une couleur favorable à leurs inventions. Mais si le Seigneur ne l'a pas dit, qui de nous osera dire : C'est ceci, c'est cela ! Et s'il est assez téméraire pour le dire, comment le prouvera-t-il ? Et qui serait assez présomptueux pour affirmer, sans aucun témoignage divin, que ce qu'il dit, lors même que ce serait vrai, est précisément ce que le Seigneur a voulu dire [1] ? » — L'auteur va sans doute ajouter que si les fidèles n'en ont pas le droit, l'Église l'a ? Non ; pas un mot de restriction. C'est aussi net, aussi absolu que possible. Et s'il accorde ailleurs, comme c'était tout naturel à cette époque, une certaine autorité aux traditions entourées de certaines garanties, — ces lignes, et bien d'autres, prouvent assez qu'il ne croyait ni à des traditions infaillibles ni à la possibilité de les discerner infailliblement. Athanase, avant lui, avait été encore plus précis : « Les Écritures suffisent, *à elles seules,* pour faire connaître la vérité... Nous sommes résolus à ne rien écouter, à ne rien dire au-delà de ce qui est écrit... C'est se moquer que de faire des questions ou des discussions sur ce qui n'est pas écrit [2]. »

Ainsi s'exprimait le héros du concile de Nicée. Avons-nous quelque trace que ce concile et les suivants aient été d'un autre avis ? Aucune. Ce ne fut que dans le sixième [3] qu'on décida de recourir, en cas de besoin, aux

[1] Traité 97. Sur S. Jean.

[2] Contre les Gentils. — Traité sur l'incarnation. — Épître à Sérapion.

[3] Constantinople, en 680.

sources non écrites. Ce n'est pas à dire, il est vrai, qu'on ne se fût encore jamais permis d'y recourir ; mais il n'y avait non plus rien eu qui approchât d'une reconnaissance officielle, et les citations ci-dessus montrent assez combien on en était loin. Les décrets de Nicée, d'Éphèse, de Chalcédoine, sont rédigés comme ne s'appuyant et ne pouvant s'appuyer que sur l'Écriture ; s'il y a çà et là des appels à la Tradition, ce n'est jamais qu'en forme d'accessoire : le concile n'aurait évidemment pas l'idée de démontrer par elle ce qui ne serait pas déjà suffisamment démontré par l'Écriture. Or, quand l'Église aurait tout le pouvoir qu'elle s'arroge, il serait encore douteux qu'elle pût l'exercer en faveur de la Tradition. Ne lui accorder, dans les premiers siècles, à peu de distance des sources, qu'une autorité restreinte et conditionnelle, — n'était-ce pas s'interdire elle-même de lui en accorder davantage mille ans après ? Pas de milieu : ou la Tradition a toujours été une des sources légitimes de la foi, et nous demanderons alors pourquoi les Pères en font si peu de cas ; ou elle ne l'a pas été dans l'origine, et alors, humaine, altérable, elle n'a pu le devenir.

II

Quoiqu'elle le fût en fait depuis longtemps, sa position, en droit, n'était pas régularisée. Papes, docteurs, conciles, y avaient puisé à l'envi ; mais il n'existait encore, sur ce point, ni décret spécial, ni règles précises. Des règles, il ne fallait pas songer à en faire : com-

ment déterminer au juste à quel degré de crédibilité un point de tradition deviendra article de foi? Quant à un décret spécial, on en fit un, mais ce ne fut pas sans peine. Quelque habitué que l'on fût à avoir pour la Tradition autant et plus de respect que pour l'Écriture, beaucoup répugnaient à le déclarer. Le concile de Florence avait ouvert la voie, mais en 1441, à une époque où il était désorganisé, et où l'on pouvait douter que ses décrets fussent valables; d'ailleurs, ce n'était pas un concile général, et son jugement ne pouvait passer pour définitif. Plusieurs évêques exprimèrent donc ouvertement leurs scrupules. Peu allaient jusqu'à demander qu'on décrétât l'infériorité de la Tradition; on proposait plutôt de n'en rien dire. Ceux mêmes qui voulaient un décret aussi explicite et aussi favorable que possible, étaient loin de s'entendre sur ce qu'il convenait d'y faire entrer. Le mot même de *Tradition*, dans le sens vague et absolu qu'il a pris depuis, était inconnu. On ne disait pas *la tradition*, mais *les traditions*, et ce pluriel semblait exiger qu'on les énumérât, qu'on les rangeât, du moins, sous divers chefs, car le concile ne pouvait raisonnablement avoir l'air de consacrer, les yeux fermés, toute espèce de tradition. La discussion fut donc très-longue. Sarpi et Pallavicini sont peu d'accord dans les détails qu'ils en donnent; mais ce dernier avoue qu'il y eut « presque autant d'avis que de têtes [1]. » Laissons donc les détails, bien qu'il y en eût de curieux. Bornons-nous à noter combien ces tâtonnements annonçaient peu l'assurance avec laquelle on nous dit aujourd'hui « la Tradition, » comme un

[1] Liv. VI, ch. XI.

protestant dirait « l'Écriture, » ou un avocat « la loi. »

Il est vrai que, la décision une fois prise, Rome ne tarda pas à préciser à son profit ce que le concile y avait laissé de vague et d'obscur. On s'en était tenu à déclarer que, la vérité étant dans les traditions aussi bien que dans l'Écriture, « on les recevait avec une égale piété [1]. » L'égalité, c'était un grand pas ; mais ce n'était pas assez. Déjà, en 1520, un des premiers théologiens de Léon X, Prierio, avait dit : « Est hérétique quiconque *ne s'appuie pas* sur la doctrine de l'Église romaine et du pontife romain, comme sur la règle infaillible de la foi, *de laquelle l'Écriture sainte elle-même tire sa force et son autorité* [2]. » Un an après la clôture du concile, une bulle de Pie IV fixe le serment qu'auront à prêter tous les ecclésiastiques. « J'admets, devront-ils dire, j'embrasse fermement les traditions apostoliques et ecclésiastiques, et toutes les constitutions de la mère Église; *de plus*, j'admets la sainte Écriture, selon le sens que tient et a tenu ladite Église, à qui il appartient de juger... etc. » *De plus !* Voilà le principal formellement devenu l'accessoire. La porte est ouverte; les théologiens vont s'y ruer, et vous les verrez bientôt aussi éloignés du décret même de Trente, que ce décret l'était déjà du sentiment des Pères. « Nous essayerons de démontrer, dit Bellarmin [3], que les Écritures sans les traditions ne sont ni suffisantes, *ni simplement nécessaires.* » — « La Tradition est le fondement des Écritures, dit Baronius [4], et les surpasse en ceci, savoir,

[1] ...Necnon traditiones ipsas... pari pietatis affectu ac reverentià suscipit et veneratur.

[2] A qua etiam Scriptura sacra robur trahit et auctoritatem.

[3] *De la parole de Dieu,* l. IV, ch. IV.

[4] Annales, an 58, n° 11.

que les Écritures ne peuvent subsister si elles ne sont fortifiées par la Tradition, tandis que la Tradition a assez de force sans l'Écriture. » — « L'excellence de la parole non écrite, dit un autre [1], surpasse de beaucoup celle des Écritures... La Tradition contient en soi toute vérité... Nous ne devons point appeler de son jugement à un autre juge. » Et Lindanus [2] : « L'Écriture est un nez de cire, une lettre morte et qui tue, une vraie écorce sans noyau, une règle de plomb, une école pour les hérétiques, une forêt pour servir de refuge aux brigands. » — Chrysostôme, Augustin, où êtes-vous ! Est-ce un chrétien que vous croiriez entendre, ou un païen prenant à dessein le contre-pied de ce que vous disiez tous les jours à vos ouailles ?

III

Le concile avait donc rompu le dernier pont qui restât sur l'abîme creusé entre la Réforme et Rome. La Tradition, « cet impénétrable bouclier d'Ajax, » comme dit aussi Lindanus, venait d'être déclaré de la même trempe que le bouclier des ennemis de Rome, et cela, « à l'exemple des Pères orthodoxes, » disait le décret. Aussi les passages que nous leur avons empruntés figurent-ils parmi ceux que l'inquisition osa plus tard ordonner d'effacer de leurs ouvrages [3].

[1] Coster, *Enchiridion*, ch. I.

[2] *Panoplia*, l. I et VI.

[3] Voir les *Indices expurgatoriæ*, publiés en Espagne et en Italie en suite d'un décret de la dix-huitième session. Une édition d'Au-

On avait nommé l'Écriture. Il s'agissait de préciser où elle est, et quels sont les livres qui la composent.

Comment se faisait-il que de semblables questions fussent encore à décider? Être infaillible, et rester quinze siècles sans dire au juste de quoi se compose la Bible, c'était, de la part de l'Église, ou un singulier oubli de sa mission, ou un singulier aveu de son impuissance. Et l'on ne saurait dire ici que, si elle avait négligé de prononcer, c'est qu'il n'y avait aucun doute. La discussion allait en manifester plus d'un.

Cette objection, du reste, nous pourrions la renouveler en maint endroit. En s'arrogeant ce droit absolu d'enseigner, d'enseigner seule, l'Église ne nous autorise-t-elle pas à lui demander compte de ce qu'elle n'a pas fait, tout comme de ce qu'elle a fait? Une autorité infaillible chargée de régler la foi, une question fondamentale restée des siècles dans le doute, ce sera toujours, quoi qu'on dise, une contradiction. Nous y reviendrons. Ce qui est sûr, c'est que, le 7 avril 1546, veille du jour où l'on allait connaître la décision du concile, il n'y avait pas au monde un seul catholique qui pût dire, ni de lui-même, puisque nul n'en avait le droit, ni de la part de son Église, puisqu'elle n'avait jamais formellement prononcé, le nombre exact des livres canoniques. « Plusieurs, dit Pallavicini, vivaient à cet égard dans la plus déplorable incertitude, le même livre étant *adoré* par les uns comme l'expression du Saint-Esprit, et *exsécré* par les autres comme l'œuvre d'un imposteur sacrilége. » — Les divisions des protestants

gustin, publiée à Venise en 1584, omet tous les passages favorables aux protestants. « *Curavimus removeri,* disent les éditeurs, *ea omnia quæ fidelium mentes hæreticâ pravitate possent inficere.* »

sur cette matière n'ont jamais été, à beaucoup près, jusque-là.

La discussion fut vive, et même, à quelques égards, assez savante, mais non du côté des évêques. Pallavicini, précisément en cet endroit, s'efforce d'en faire des hommes d'une haute capacité théologique. Il cite, comme particulièrement habiles, les trois légats, deux autres cardinaux, et les chefs d'ordres [1]; le reste, il est réduit à dire, sans citer aucun nom, que c'était l'élite des évêques. Pourquoi l'élite? Il n'y avait eu aucun choix; la plupart étaient et sont restés inconnus dans le monde théologique. Leurs hésitations, leur embarras dans une foule de cas, leur perpétuel recours aux théologiens de profession, toutes choses que Pallavicini ne cherche pas à nier, réfutent suffisamment son assertion.

Ce serait donc ici le lieu de signaler l'intervention de cette autre classe de membres, les théologiens, appelés au concile pour éclairer les questions, mais sans voter, ce privilége étant exclusivement réservé aux évêques, aux abbés mitrés et aux chefs d'ordres. Dès les premières sessions, il y en avait déjà une trentaine; leur nombre fut toujours à peu près égal à celui des membres votants. Si nous n'étions las de rentrer encore dans la question de l'infaillibilité, au point de vue des formes, — nous serions tentés de nous demander si leur présence était dans l'esprit du système en vertu duquel le corps des évêques est seul infaillible; dans l'esprit, disons-nous, car, quant à la lettre, on nous répondrait qu'ils ne votaient pas. Un très-grand nombre de ques-

[1] Il y en avait alors huit au concile, dont cinq d'ordres mendiants. Quand nous désignons les membres sous le nom général d'évêques, les chefs d'ordres y sont compris.

tions leur furent, en fait, abandonnées ; beaucoup de votations eurent lieu sur la foi de leurs assertions. Les évêques faisaient sans doute très-bien de recueillir le plus de lumières possibles ; mais on ne comprend guère un tribunal qui reste incapable d'errer, tout en prononçant d'après des experts qui ne le sont pas.

IV

Pourtant, dans la question des livres canoniques, le contraire allait arriver : la décision vint des évêques. Voyons si ce fut à l'honneur de la vérité et du concile.

Les théologiens étaient unanimes à reconnaître l'infériorité des livres que les protestants regardaient et regardent encore comme apocryphes [1]. Pouvaient-ils hésiter ? Josèphe, Eusèbe, Origène, Athanase, Epiphane, Cyrille, Grégoire de Nazianze, Hilaire de Poitiers, Augustin [2], Jérôme surtout, celui de tous les Pères qui a le plus travaillé sur la Bible, nous en parlent comme d'un fait généralement reconnu ; et si, d'après ce qu'ils en disent, il peut encore y avoir discussion sur ce qu'ils ont pensé de tel ou tel de ces livres, il n'en est pas moins hors de doute qu'ils ont tous cru à l'inauthenticité de quelques-uns et à l'infériorité de tous.

[1] Tobie, Judith, Macchabées, etc.

[2] Ce fut lui qui, aux conciles d'Hippone et de Carthage, fit recevoir ces livres dans le canon de la Bible, mais avec cette clause qu'on prendrait préalablement l'avis d'autres Églises. De plus, on ne les mettait pas sur le même rang que les canoniques ; on décidait seulement qu'ils pourraient être lus et cités.

Voilà donc où on en était; mais l'unanimité n'allait pas jusqu'à s'entendre sur le rang à leur assigner dans la Bible. Les uns voulaient qu'on se bornât à constater l'infériorité sans en préciser le degré; les autres, qu'on les divisât en deux classes, dont l'une servirait d'intermédiaire entre les canoniques universellement admis et les apocryphes généralement réputés douteux. Un troisième parti demandait que l'on dressât simplement, sans explication, la liste de tous les livres; un quatrième, enfin, une faible minorité parmi les théologiens, sans nier que les apocryphes eussent été jusque-là dans un rang plus ou moins inférieur, proposait d'en finir en les déclarant canoniques.

Le croirait-on? — Ce dernier avis l'emporta. C'était fouler aux pieds le témoignage de vingt Pères; c'était nier le fait, surabondamment démontré, que les anciens Juifs n'ont pas cru à la canonicité de ces livres; c'était braver l'opinion générale des catholiques, aussi bien que les récriminations des protestants; c'était passer pardessus les scrupules des théologiens mêmes du concile... N'importe! N'était-on pas tout-puissants? Et s'il avait plu aux évêques de mettre dans la Bible le Phédon de Platon ou la Logique d'Aristote, qu'est-ce qu'un catholique aurait à dire? — Ah! quand nous voyons ce qu'il en a coûté de sueurs et de sophismes, depuis trois siècles, pour soutenir cet insoutenable décret [1], il est bien

[1] Ce fut le sujet des dernières lettres échangées entre Leibnitz et Bossuet. Leur longue discussion s'était peu à peu concentrée sur le concile de Trente, et Leibnitz avait choisi ce décret, sinon comme le plus faux, du moins comme le plus clairement faux. *Cent vingt-quatre* arguments, ni plus ni moins, lui paraissaient en prouver la fausseté; et quand le concile, disait-il, n'aurait pas innové en décrétant la canonicité de ces livres, où trouver jus-

permis de penser que les champions de Rome ont plus d'une fois maudit, dans leur cœur, le jour où l'on donna un si imprudent démenti à un des faits les plus constants de toute l'histoire de l'Église. Mais ce qu'il y a de plus triste encore que l'aveuglement de ces gens qui s'imaginaient pouvoir changer le passé comme ils enchaînaient l'avenir, c'est l'impudent acharnement avec lequel on ose encore aujourd'hui répéter et publier que les protestants tronquent la Bible, et cela, pourquoi? Parce qu'ils se permettent de l'imprimer sans ces livres que Rome elle-même, jusqu'au concile de Trente, n'avait jamais déclarés canoniques.

Il en a donc été de ce décret comme du décret sur la Tradition. A peine fait, on s'y est appuyé comme s'il avait eu mille ans, comme si ses racines descendaient jusqu'aux premiers jours de l'Église. « De même, avait dit saint Jérôme[1], que l'Église lit les livres de Judith, de Tobie et des Macchabées, *sans toutefois les recevoir au nombre des Écritures canoniques*, ceux de la Sapience et de l'Ecclésiastique peuvent aussi être lus pour l'édification du peuple, *mais non pour prouver ni autoriser aucun article de foi.* » Eh bien, il y a des Bibles latines où le décret de 1546 est imprimé en tête du livre, et la dissertation de saint Jérôme un peu plus loin. A quelques pages de distance, vous apprenez de saint Jérôme qu'il y a des apocryphes, et, de par le concile, qu'il n'y en a point. « Je croyais que le cœur était à gauche, » dit un

que-là aucune trace de l'anathème par lequel il avait osé sanctionner cette insoutenable décision? — Sur ce dernier article, Bossuet ne répondit pas; sur les autres, qu'on voie ce qu'il a répondu, et qu'on essaie d'en tirer une seule raison valable.

[1] Préface sur les livres de Salomon.

personnage de comédie, étonné de l'entendre mettre du côté droit. « Oui, jadis, répond le médecin ; mais nous avons changé tout cela. » Nous avons honte, en vérité, qu'une réminiscence de Molière nous vienne à propos de la Bible ; mais à qui la faute ? Il serait tout aussi facile de changer la place du cœur que d'empêcher saint Jérôme, ses devanciers, ses successeurs, toute l'Église, enfin, pendant des siècles, d'avoir laissé dans un rang inférieur ces livres que le concile de Trente a mis le premier au rang des autres.

V

Restait à décider en quelle langue les livres de la Bible, désormais tous égaux en autorité, seraient réputés inspirés et infaillibles. Encore un point où la décision du concile allait être en opposition avec les données les plus claires de la science, de l'histoire et du bon sens.

Au fond, ce n'était pas même une chose qu'on pût raisonnablement mettre en question. — Inspiré ou non, un homme écrit. Est-ce en hébreu ? C'est donc dans l'hébreu, dans l'hébreu seul, que vous êtes sûr d'avoir sa pensée, toute sa pensée, rien que sa pensée. Est-ce en grec ? C'est dans le grec. Après cela, que vous vous serviez d'une traduction, rien de plus naturel si vous n'entendez pas ces langues ; si vous les entendez, comment vous empêchera-t-on d'aller au texte original ? Le seul moyen serait de vous prouver que la traduction est d'une exactitude parfaite, absolue. Mais, s'il s'agit d'un

livre inspiré, ce n'est qu'en égalant le traducteur à l'auteur, en le déclarant inspiré aussi, qu'on peut égaler la traduction à l'original.

Or, le principal auteur de la Vulgate [1], saint Jérôme, n'a jamais dit un mot d'où l'on puisse conjecturer qu'il se crût aidé, dans sa traduction, par quelque secours supérieur. L'eût-il affirmé, nous en appellerions aux fautes nombreuses qui, comme nous le verrons bientôt, ont été corrigées dans ce travail, si imparfait encore. Ce travail est-il au moins tout de lui? Non. Plusieurs parties sont d'une version plus ancienne [2], faite on ne sait par qui, et qu'il était loin de trouver bonne, car ce fut pour la remplacer qu'il entreprit la sienne. Malgré la supériorité de celle-ci : « Ceux qui parlent la langue latine, dit Augustin, ont besoin, pour l'intelligence des Écritures, de connaître deux autres langues, l'hébreu et le grec, afin d'avoir recours aux exemplaires anciens, quand la variété des interprètes latins produit quelque doute [3]. » Ainsi, malgré son estime pour saint Jérôme, il le confond parmi « les interprètes *latins,* » dont la variété, dit-il, produit des doutes qu'on ne pourra lever qu'en allant aux originaux. Un siècle et demi après lui, deux versions seulement sont en usage, celle de Jérôme, qui a pris le nom de *Nouvelle,* et l'*Italique* ou *Ancienne.* Grégoire le Grand, dans son commentaire sur Job, dit qu'il préfère la nouvelle comme plus conforme à l'hébreu, mais qu'il cite indifféremment l'une ou l'autre; c'est, ajoute-t-il, l'usage des papes et de leurs docteurs.

[1] *Editio vulgata*, édition généralement répandue. De là le nom de *Vulgate*, donné à la Bible latine en usage dans l'Église romaine.

[2] *Italica vetus.*

[3] *Doctrine chrétienne*, l. II.

Peu à peu, les deux versions se confondent. On garde de l'ancienne ce qu'on ne pourrait changer sans inconvénient, les Psaumes, par exemple, parce que tout le monde les sait par cœur ; le reste, on le prend dans la nouvelle. On a enfin un livre unique : c'est la Vulgate. Mais, pendant plusieurs siècles, l'Église ne s'en servira que comme on se sert d'un livre qu'on a sous la main, sans la désapprouver, sans l'approuver non plus autrement que par le fait même de s'en servir, et, enfin, sans défendre à personne de recourir ailleurs.

Personne, il est vrai, n'en avait l'idée. Le grec et l'hébreu n'étaient plus seulement des langues mortes, mais des langues anéanties. Le latin, d'un consentement unanime, leur avait succédé dans tous leurs droits ; il n'avait pas plus à compter avec ces langues, qu'un fils avec un père mort depuis longues années. Aussi, quand le quinzième siècle les tira de leur poudre, vous eussiez dit des morts reparaissant au milieu de leurs héritiers stupéfaits. « On a trouvé, disait un moine en chaire, une nouvelle langue que l'on appelle le grec. Il faut s'en garder avec soin. Cette langue enfante toutes les hérésies. Je vois dans les mains de beaucoup de gens un livre écrit en cette langue ; on le nomme *Nouveau-Testament*. C'est un livre plein de ronces et de vipères. Quant à l'hébreu, ceux qui l'apprennent deviennent juifs aussitôt. » Que tel ait été, ou non, le discours du moine, — et un très-grave historien [1] le rapporte comme authentique, — il exprime à merveille l'étonnement et les craintes du temps. Ces deux langues *nouvelles* à force d'être vieilles, — on était tenté de leur demander ce

[1] Conrad de Heresbach.

qu'elles avaient donc à faire de venir troubler le latin sur ce trône où il occupait depuis si longtemps toute la place. On se serrait autour de lui ; on lui confirmait tous les droits qu'il tenait de l'usage. Le grec, l'hébreu, auront la permission d'exister, mais ils ne seront ni ses supérieurs ni ses égaux ; et, en 1502, dans la fameuse Bible d'Alcala, en mettant la Vulgate entre le texte hébreu et le texte grec, le cardinal Ximénès dira, dans la préface, que c'est le Christ entre les deux larrons.

VI

Les fondements de l'étrange décret qu'on allait faire étaient donc jetés depuis le commencement du siècle. Cependant, quand on vint à y regarder de près, bien s'en fallut qu'on fût d'accord.

D'abord, quoique le concile fût peu riche en hellénistes et surtout en hébraïsants, plusieurs de ses théologiens n'étaient pas sans avoir découvert, soit par leurs propres travaux, soit par ceux d'autrui, quelques-unes au moins des imperfections de la Vulgate. Ceux-là, le bon sens et la conscience leur interdisaient également de donner les mains à une loi portée en dépit de faits avérés, patents, incontestables. On songea donc un moment à prendre un exemplaire déterminé des textes originaux et à le traduire en latin; en profitant de toutes les lumières que le siècle pouvait fournir ; mais on fut effrayé de l'immensité du travail, d'autant plus que, pour procéder logiquement, il eût fallu suspendre toute décision dogmatique jusqu'à l'entier achèvement de cette

nouvelle traduction. Un juge ne saurait juger, tant qu'il avoue n'être pas sûr d'avoir entre les mains le texte exact ou la traduction fidèle de la loi.

Il y avait donc urgence, et ceux qui demandaient une traduction nouvelle ne furent pas écoutés.

La Vulgate admise en principe, tout n'était pas fini : il fallait dire à quel titre on la recevait. Quelques-uns voulaient que l'approbation fût pleine, entière, sans restriction d'aucun genre. « Ou Dieu a manqué à sa promesse de garder l'Église d'erreur, ou il est impossible, disaient-ils, qu'il l'ait laissée se servir d'une traduction erronée. Si la Providence a donné une Écriture authentique aux Juifs, une Écriture authentique aux Grecs, ne serait-ce pas lui faire injure de supposer que l'Église romaine, sa bien-aimée, ait été privée d'un tel bienfait ? » D'autres, sans remonter aussi haut, peignaient naïvement les embarras qu'on se créerait si l'on ne commençait par en fermer à tout jamais la source. « Ce seraient donc les grammairiens qui deviendraient les arbitres de la foi ! Un inquisiteur s'entendra répondre en grec et en hébreu ? Des passages scripturaires intercalés depuis des siècles dans les prières de l'Église, les décrets des papes, les canons des conciles, pourront être attaqués, remaniés, disséqués ? Mais ce serait donner gain de cause à Luther, à Zwingle, à tous les hérétiques passés, présents, futurs ! » Enfin, avec un peu plus ou un peu moins de pudeur dans les raisons, tous s'accordèrent sur la nécessité d'établir immédiatement une base fixe, immuable.

C'est aussi de cette nécessité qu'arguent encore les apologistes du concile quand ils essayent d'excuser l'étrange décret dont elle détermina l'adoption. « Si l'un

des docteurs, dit l'abbé Prompsault, avait cité le texte hébreu, un autre le texte grec, un autre la version syriaque, un autre la version de Luther ou de Servet, la confusion eût été pire qu'à la Tour de Babel. » C'est possible ; mais qu'est-ce que cela prouve dans la question de l'authenticité? Parce qu'on était dans l'embarras, on avait le droit de déclarer qu'il n'y aurait désormais plus d'embarras? Parce qu'on avait besoin d'un texte latin authentique, infaillible, on pouvait décréter qu'il existait et que c'était la Vulgate?

Aussi a-t-on fait plus tard de grands efforts pour prouver que ce n'était pas là précisément le sens de ce décret. Le concile, a-t-on dit, ne donne pas la Vulgate pour infaillible : « Sa décision n'est point une décision dogmatique ; ce n'est qu'un règlement disciplinaire fait en vue des circonstances, des besoins du moment [1]. » Soit ; mais où a-t-on vu cela? Ce n'est certainement pas dans le texte du décret. « Le concile arrête et déclare que, dans toutes les leçons, discussions, prédications et explications publiques, cette antique version soit regardée comme authentique, et que personne n'ose ou ne prétende la rejeter, *sous quelque prétexte que ce soit* [2]. » Pas même, par conséquent, sous prétexte que tel ou tel passage aura été reconnu faux, de sorte que l'avenir est tout aussi bien enchaîné que le présent.

Mais acceptons l'explication. Nous n'étions que dans le faux ; nous voilà dans l'absurde. La Vulgate n'est pas infaillible, et c'est la Vulgate qui va servir, seule, sans contrôle, sans qu'il soit permis d'en rejeter un seul mot,

[1] Hug. *Introduction aux livres du N. T.*

[2] Statuit et declarat ut... pro authenticâ habeatur; ut eam nemo rejicere quovis prætextu audeat vel præsumat.

à fixer infailliblement la foi. Le docteur, dans sa chaire, n'est pas autorisé à vous la citer comme rigoureusement exacte, et il l'est à déclarer nuls tous les redressements que vous prétendrez y faire. Chaque passage est donc comme une pièce de monnaie à l'effigie du concile de Trente. Vous n'êtes pas tenu de la croire bonne, mais vous n'avez pas le droit de la refuser. « Le concile, dit encore Hug, n'a pas dit que la Vulgate seule serait authentique ; il a déclaré *seulement* qu'elle serait tenue pour authentique. » Ce *seulement* est curieux. « Le concile n'a pas nié que les textes originaux ne fussent authentiques ; il a *seulement* déclaré que la Vulgate l'est aussi, quoiqu'elle s'en éloigne en maint endroit. » Voilà à quoi revient l'explication.

En avait-on au moins une édition universellement admise, correcte, unique ? Non ; il fallut décider qu'on en ferait une. C'était fort sage ; mais le décret précédent n'en était que plus étrange. Il eût été, non pas plus raisonnable, mais certainement plus rationnel, de nier les fautes de la Vulgate et de la proclamer d'emblée infaillible, parfaite, que de la déclarer inviolable tout en confessant qu'elle était fautive, qu'on allait s'occuper de la corriger.

En conséquence de cette dernière décision, veut-on savoir par quelle filière elle a passé ?

On avait nommé une commission, qui ne fit rien. Vers la fin du concile, Pie IV en nomme une autre, mais à Rome. Pie V la renouvelle et en accélère les travaux. Douze ans après, à l'avènement de Sixte-Quint, l'œuvre est à peine ébauchée. L'impétueux pontife s'impatiente. Il en fait son affaire, et, au commencement de 1589, il annonce par une bulle que le travail touche à sa fin. La

nouvelle Vulgate s'imprime sous ses yeux, au Vatican. Lui-même, il revoit les épreuves. « Nous les avons corrigées de notre main[1], » dit-il dans la préface. L'ouvrage paraît, « et il était impossible, dit Hug, qu'il ne fournît matière à la critique et à la plaisanterie. On trouva, surtout dans l'Ancien Testament, un grand nombre de passages recouverts de petites bandes de papier, sur lesquelles on avait imprimé des corrections nouvelles ; d'autres étaient raturés, ou simplement corrigés à la plume... Enfin, les exemplaires étaient loin de présenter tous les mêmes corrections. »

C'était donc à refaire. Le successeur de Sixte-Quint, Grégoire XIV, se remet immédiatement à l'ouvrage, et Clément VIII, après lui, a enfin le bonheur de publier, en 1592, le texte qui ne changera plus. Mais que va penser le public ? Comment avouer ces corrections, dont environ six mille de détail et une centaine d'importantes ? Bellarmin se charge de la préface. L'honneur de Sixte est sauvé : toutes les imperfections de sa Vulgate, c'étaient... des fautes d'impression.

Bellarmin la donne-t-il au moins comme aussi bonne que possible, cette version qui, après quarante-six ans de remaniements, va enfin entrer en possession des priviléges énoncés dans le décret ? Non ; il avoue, dans cette même préface, que les réviseurs ont laissé passer des choses qui auraient eu besoin d'un examen plus rigoureux.

Mais en voilà assez. Fût-elle aujourd'hui la meilleure des traductions de la Bible, on voit ce qu'elle était quand le concile la plaça sur l'autel, et ce qu'il fallait d'audace

1. Nostrâ nos ipsi manu correximus.

ou d'ignorance pour la déclarer *authentique*, même dans le sens indirect et affaibli qu'on a été forcé plus tard de donner à ce mot.

VII

Un quatrième point, enfin, avait été soumis à l'assemblée. A qui appartient-il d'interpréter l'Écriture?

Encore ici, les docteurs allaient se montrer plus larges et plus raisonnables que les évêques. Quelle que fût leur haine contre les réformateurs, ils ne pouvaient, eux, hommes d'étude, proposer d'interdire l'étude de la Bible; tout au plus pouvaient-ils chercher un moyen de concilier cette liberté avec l'autorité de l'Église et le maintien de ses dogmes. Il est vrai que ce n'était pas facile. Les uns disaient qu'on ne devait pas rejeter les interprétations nouvelles, *pourvu qu'elles ne fussent pas contraires à la foi;* d'autres voulaient qu'on ne s'effrayât pas des interprétations diverses, *pourvu que cela n'allât pas jusqu'à la contrariété.* Comme s'il était possible, une fois l'examen permis, de s'engager à n'être jamais en contradiction avec les idées reçues! Remercions les théologiens de ces velléités de libéralisme; mais ils auraient dû voir que c'est un point où il n'y a pas de moyen terme. Asservissement — ou liberté. Il faut choisir.

Ainsi en jugèrent les évêques; et nous n'avons pas besoin d'ajouter de quel côté ils penchèrent. « L'Écriture ayant été expliquée par tant de gens éminents en piété et en doctrine, leur disait le cardinal Pacheco, on ne saurait espérer de rien ajouter de meilleur. Les nouvelles

hérésies ne sont-elles pas toutes nées des nouveaux sens que l'on a donnés à l'Écriture ? » En effet, les progrès de la réforme étaient peu propres à recommander le libre examen aux yeux de quiconque voulait le maintien de Rome ; pour accepter un principe dont on était forcé de regarder les conséquences comme si fatales et si impies, il eût fallu une largeur plus qu'humaine. Les évêques de Trente étaient donc ici sous le coup d'une nécessité vitale, absolue. Ce qu'ils firent, il fallait le faire ou périr.

De plus, une fois là, il fallait aller jusqu'au bout. Défendre d'*enseigner* aucune opinion nouvelle, c'eût été permettre tacitement d'en chercher, d'en concevoir, pourvu qu'on ne les publiât pas. Mais il n'y a pas loin du cœur aux lèvres. En interdisant d'enseigner, si vous ne prenez en même temps vos mesures pour empêcher de penser, vous n'avez rien fait. Défense donc, — ce sont les propres termes du décret, — défense d'interpréter l'Écriture « dans un sens contraire à celui qu'a tenu et tient l'Église, » et cela « *quand même on aurait l'intention de tenir ces interprétations secrètes*[1]. »

Cette dernière clause anéantit évidemment le peu de liberté qu'on pouvait croire accordée dans d'autres parties du décret. Si je ne puis sans crime, non-seulement enseigner, mais même concevoir, au plus profond de ma conscience, des interprétations contraires à celles de l'Église, quel moyen ai-je donc de me maintenir sans reproche ? Un seul : c'est de ne jamais ouvrir le livre où je risquerais de voir, à tort ou à raison, ce que l'Église ne veut pas que j'y voie. « Il ne faut donner l'É-

[1] *Etiamsi hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendæ forent.*

criture, dit Fénelon [1], qu'à ceux qui, ne la recevant que des mains de l'Église, ne veulent y chercher que le sens de l'Église même. » Le chercher, cela se comprend ; le trouver, qui en sera sûr d'avance? et si le concile défend de *trouver* autre chose, n'est-ce pas, nous le répétons, défendre de *chercher ?* « Quand le docteur Usingen, dit Luther [2], me voyait tant lire la Bible : Ah! frère Martin, me disait-il, qu'est-ce que la Bible! Lisez, lisez plutôt les anciens docteurs qui en ont sucé le miel! » Le docteur Usingen aurait dû vivre jusqu'en 1546, et aller au concile ; il n'aurait pas manqué de faire la même réflexion que nous sur l'inconséquence du décret. Mieux eût valu décider franchement, comme le demandait un certain Richard, théologien normand, que l'Écriture est désormais inutile, puisque l'Église a pris depuis longtemps tout ce qu'il y avait à prendre. « Il est vrai, ajoutait-il, qu'on la lisait autrefois dans les églises pour l'instruction du peuple, et qu'on l'étudiait aussi dans cette vue; mais aujourd'hui, ce n'est plus que par forme de prière. Qu'on s'en serve encore pour cela; mais comme objet d'étude, non. Voilà en quoi doit consister maintenant le respect que nous devons à la Bible. » — Ne dirait-on pas le dieu d'Épicure, momentanément sorti du néant pour créer le monde, et y rentrant aussitôt son œuvre finie? L'avis du franciscain parut étrange et presque blasphématoire ; et cependant, à part la naïveté des termes, n'était-ce pas l'équivalent du décret? Prenez le système romain dans sa rigueur : dogmes irrévocablement fixés, autorité toute puissante chargée

[1] Lettre à l'évêque d'Arras.
[2] *Tischreden* (propos de table).

de les maintenir, défense d'y rien changer et de s'exposer à y rien changer, même dans le secret de la conscience, — et avouez qu'avec cela il n'est pas facile de trouver encore pour l'Écriture une place et un rôle, même en la réduisant à celui d'un livre d'édification.

VIII

Que si nous voulions maintenant aborder la même question au point de vue historique et critique, ce serait tout un livre à faire; livre, du reste, dont nous n'aurions pas à chercher longtemps les matériaux, tant les objections sautent aux yeux, tant les témoignages abondent.

D'abord, dans l'Écriture elle-même, pas un mot, pas une syllabe dont on puisse s'autoriser pour ne pas la laisser à la disposition de tout le monde.

L'Ancien Testament, — nous y lisons en cent endroits que la lecture n'en était pas seulement permise, mais formellement commandée.

Le Nouveau, — qu'y trouvons-nous? Des livres historiques éminemment populaires, des épîtres adressées à des églises nombreuses, non pas aux pasteurs ni aux chefs, mais à tous les membres sans distinction. Épître *aux Romains*, *aux Corinthiens, aux Philippiens,* disent toutes les bibles, la Vulgate comme les autres. Dans le livre des Actes (XVII), lorsque saint Paul prêche à Bérée, que font les Béréens? « *Ils examinent tous les jours les Écritures, pour voir si les choses sont telles qu'on le leur dit.* » Paul les en blâme-t-il? Nullement;

l'historien du fait, saint Luc, le raconte au contraire comme une preuve de leur zèle. Et ce même saint Paul, qui ne trouvait pas mauvais qu'on allât aux Écritures lorsque c'était lui, apôtre, qui enseignait, — il nous blâmerait d'y aller, et à ses propres écrits, entre autres, pour voir, comme les fidèles de Bérée, « si les choses sont telles qu'on nous le dit ! »

Insoutenable par la Bible, cette idée vient-elle au moins d'une tradition ancienne ? Non. Chez les écrivains des premiers siècles, rien à l'appui. Des recommandations quant au respect avec lequel l'Écriture doit être lue, des conseils sur les moyens de la bien lire, des reproches à ceux qui la lisent mal, des regrets sur ceux qui se sont égarés en la lisant, — tant qu'on en voudra ; mais ces regrets, ces conseils, ces reproches, que prouvent-ils, sinon qu'on la lisait ? Et jamais, cependant, jamais les Pères ne sont partis de là pour restreindre ou nier le droit de la lire. L'abus ne tue pas le droit. Quand vous aurez énuméré toutes les variations, toutes les erreurs, toutes les extravagances même qu'a pu produire la libre interprétation de la Bible, vous n'aurez pas prouvé que nul au monde, individu ni corps, pape ou église, soit autorisé à nous l'interdire.

Et loin que les Pères se bornassent à ne pas l'interdire, avec quelle insistance ne la recommandaient-ils pas ! Faut-il citer ? L'embarras est de choisir, car si nous voulions rapporter tous les passages que nous avons eus sous les yeux, il y en aurait, soit dit sans aucune exagération, plusieurs centaines, outre des discours tout entiers, aussi positifs, aussi forts que ce qu'ont jamais dit les sociétés bibliques protestantes.

« Sondez les Écritures, » dit Clément de Rome ; et sa

fameuse épître aux Corinthiens, tellement vénérée qu'on prétendit quelquefois l'introduire dans le Nouveau-Testament, rappelle ou suppose perpétuellement ce précepte.

« J'ai, dit Polycarpe [1], la confiance que vous êtes bien exercés dans les Saintes-Lettres, et que rien ne vous en est inconnu. »

« Chacun de nous, dit un autre [2], en méditant la Parole, y trouvera un trésor de secours pour tous ses maux spirituels. » *Chacun de nous,* et celui qui parle est en chaire; tout un peuple l'entend. Ailleurs, dans une lettre : « Si tu sais chercher dans l'Écriture les secours qu'elle t'offre, tu n'auras besoin ni de moi ni de qui que ce soit. » Et c'est à une femme qu'il écrit.

Ambroise [3] : « L'Écriture sainte édifie tout le monde... On parle au Christ par la prière; on l'écoute en lisant les Écritures. »

Origène [4] : « La vraie nourriture de notre âme, c'est la lecture de la parole de Dieu... Nourrissons-nous des Évangiles... Désaltérons-nous par la lecture des écrits des Apôtres. »

Isidore de Péluse [5] : « Les célestes oracles ont été écrits pour le genre humain tout entier. Les agriculteurs eux-mêmes sont en état d'y apprendre ce qu'il convient de savoir... Les savants et les ignorants, les enfants et les femmes, peuvent également s'y instruire. »

Jérôme [6] : « C'est pour le peuple entier que les Apô-

[1] Épître aux Philippiens.
[2] Basile. Homélie sur le Ps. I.
[3] Ps. XLVIII. — *De l'off. du minist.* l. I.
[4] Homélie sur le Lévitique. — *Philocalie*, 11.
[5] Épîtres 91 et 67.
[6] Sur le Ps. LXXXVI. — Sur l'Ép. aux Colossiens. — Épître 97.

tres ont écrit... Les laïques doivent abonder dans la connaissance des Saintes-Lettres... » Et ailleurs, écrivant aussi à une femme : « Ce que je ne cesserai de te recommander, c'est d'aimer l'Écriture et de la lire. »

Augustin [1] : « Telle qu'est notre chair lorsqu'elle ne prend qu'une fois de la nourriture en plusieurs jours, telle est notre âme quand elle ne se nourrit pas fréquemment de la parole de Dieu. Continuez donc d'écouter dans l'église la lecture de l'Écriture sainte, et relisez-la dans vos maisons. »

Mais, de tous les Pères, le plus ardent sur ce point, c'est Chrysostôme. Outre une foule d'exhortations directes, qu'il est inutile de citer après tant d'autres, nous l'entendrions réfutant toutes les objections que ce sujet peut soulever. « Quand nous recevons de l'argent, dit-il[2], nous voulons le compter nous-mêmes ; et quand il s'agit des choses divines, nous donnerions tête baissée dans les opinions des autres ? Consultez donc les Écritures. » Mais elles ne sont pas assez claires... « Le Saint-Esprit en a confié tout exprès la composition à des hommes sans lettres, afin que chacun, jusqu'au moins instruit, puisse comprendre la parole et en profiter [3]. » Mais avons-nous le temps de nous occuper de ces choses?... « Que personne ne m'allègue ces misérables excuses : il faut que je gagne ma vie ; il faut que je nourrisse mes enfants. Ce n'est pas à moi à lire l'Écriture, mais à ceux qui ont renoncé au siècle. Pauvre homme ! C'est donc parce que tu es distrait par mille soins qu'il ne t'appartient pas de lire l'Écriture ? Mais tu en as encore plus

[1] Homélie LXVI. *Du Temps.*
[2] Homél. XIII. *Sur l'Ép. aux Corinth.*
[3] Homél. III. *Sur Lazare.*

besoin que ceux qui se sont retirés du monde pour donner tout leur temps à Dieu [1]. »

Après les Pères, voici celui qu'on a quelquefois appelé le dernier des Pères. Postérieur de plusieurs siècles, son témoignage en est d'autant plus fort. « Persévérez, dit saint Bernard [2], persévérez à vous nourrir de la Parole de Dieu. Exercez-vous-y continuellement jusqu'à ce que l'esprit vous défaille, c'est-à-dire jusqu'à la mort. »

Faut-il l'avis d'un pape ? « L'Écriture, disait Grégoire le Grand [3], est une épître que Dieu adresse à sa créature. Méditez-la donc tous les jours, et, par la Parole de Dieu, apprenez à connaître Dieu. »

Faut-il, enfin, l'avis d'un concile même ? — Nous n'irons pas chercher ceux des premiers siècles, alors que la lecture des Saints Livres était chose si naturelle, si universellement recommandée, que ce n'était pas même une question sur laquelle on eût rien à décréter ; mais voici ce qu'en disait, en 816, le concile d'Aix-la-Chapelle : « Que les jeunes filles même aiment les Saintes-Écritures. Qu'elles puisent la sagesse dans les livres de Salomon ; qu'elles se forment à la patience par la lecture du livre de Job ; qu'elles prennent ensuite les saints Évangiles, *pour ne les quitter jamais.* »

Et il y avait à Trente, et il y a encore des gens prêts à flétrir comme *nouvelle* l'idée que la Bible est pour tous ! On trouvait monstrueux que Luther l'eût traduite en langue vulgaire ; qu'avait donc fait Jérôme en la traduisant en latin ? Qu'avait fait Ulphilas, un des Pères de

[1] Homélie III. *Sur Lazare.*
[2] Sermon XXIV.
[3] Liv. IV, ép. 40.

Nicée, en la traduisant dans la langue des Goths? Pourquoi Bède-le-Vénérable dit-il avec joie que, de son temps, l'Écriture se lisait en Angleterre en cinq langues différentes? Pourquoi, selon Augustin [1], est-ce « *par la sagesse de Dieu* » que l'Écriture, « d'une seule langue en laquelle elle était primitivement, s'est multipliée en une infinité de langages et de dialectes, afin qu'elle se répandît partout? » Pourquoi tant de siècles, tant de conciles, sans le plus léger mot de blâme contre ces exhortations de tous les jours, contre cette « infinité » de traductions, contre ces efforts pour qu'il n'y eût pas de pays, pas de village, pas de maison sans Bible?

Mais prenons garde. « Pas un mot de blâme, » avons-nous dit; et un pape a tout récemment [2] affirmé le contraire. « Ainsi, dit-il, *ce que saint Jérôme déplorait déjà de son temps*, on livre l'interprétation des Écritures au babil de la vieille femme, au radotage du vieillard décrépit, à la verbosité du sophiste, à tous, de toutes les conditions, pourvu qu'ils sachent lire. » — Que répondre?

Rien, car la citation est fausse; et quand nous n'aurions eu aucun moyen de la vérifier, nous n'y aurions pas cru. Elle ne peut être vraie, aurions-nous dit; si quelqu'un a écrit cela, c'est moins saint Jérôme que personne.

Et en effet, voici ce qu'il a écrit. « Les laboureurs, les maçons, les charpentiers... ceux qui travaillent même aux ouvrages les plus vils, ne peuvent connaître leur métier sans l'avoir appris... Il n'y a que l'art des Écritures que chacun s'attribue... La vieille femme, le vieil-

[1] *Doctr. chr.* II, 5,

[2] Mai 1844.

lard radoteur, le sophiste bavard, ont la prétention de la connaître, la déchirent et l'enseignent... *avant de l'avoir apprise*[1]. »

Donc, ce que Grégoire XVI a cru pouvoir travestir en une objection contre la lecture de la Bible, c'était un reproche... à qui? A ceux qui ne la lisent et ne l'étudient pas assez.

IX

Le décret de Trente est plus réservé qu'on ne l'a été depuis. L'Église n'était pas encore en mesure de dire son dernier mot; le concile dut se borner à entourer de restrictions, dont quelques-unes sont bonnes, l'impression, la vente et la lecture des Saints Livres. Mais Rome se posait, par cela même, en dispensatrice souveraine de ces livres et de tout ce qu'ils renferment. Si ce décret ne défend pas la lecture de la Bible, il n'a garde non plus de la reconnaître comme un droit, encore moins comme un devoir; l'interdiction n'y est nulle part, et elle en ressort de partout. Faut-il des preuves? Nous n'avons qu'à voir ce qu'il en advint.

Trois mois après la clôture du concile, en publiant un catalogue de livres défendus, Pie IV le fait précéder de dix règles, dont la quatrième est ainsi conçue : « L'expérience ayant prouvé que la lecture des Saints Livres, accordée indistinctement à tout le monde, fait plus de mal que de bien, à cause de la témérité des hommes, il

[1] Lacerant, docent, *antequam discant*. Seconde ép. à Paulin, *Sur l'étude des Écritures*.

dépendra désormais du jugement de l'évêque ou de l'inquisiteur d'accorder, suivant l'avis du curé ou du confesseur, la lecture de ces livres, traduits en langue vulgaire par des auteurs catholiques, à ceux qu'ils savent ne pouvoir rien y puiser de préjudiciable à la foi et à la piété. Cette permission devra être délivrée par écrit. Quiconque n'en sera pas muni, et aura néanmoins la présomption de lire ou de posséder les Écritures, ne pourra obtenir l'absolution de ses péchés, s'il ne les a préalablement livrées à l'évêque. »

Voilà qui commence à être clair : l'évêque pourra refuser, sur le préavis d'un simple prêtre, ce que des milliers d'évêques ont, pendant plusieurs siècles, pressé, prié, conjuré leurs ouailles d'avoir perpétuellement dans leurs mains.

Il pourra refuser, mais il pourra accorder. C'est encore trop. Trente ans après la publication de cette règle, un pape la confisque au profit exclusif des papes. « Il est à remarquer, dit Clément VIII, que cette règle n'a conféré aux évêques et aux inquisiteurs aucun pouvoir nouveau d'accorder des licences d'acheter, de lire ou de posséder la Bible en langue vulgaire, attendu que, jusqu'ici, par l'ordre et l'usage de la sainte et universelle inquisition romaine, ce pouvoir leur avait été enlevé... ce qui doit être rigoureusement observé. » On l'observait si bien, qu'on allait souvent plus loin que le pape. Un Espagnol, Alphonse de Castro, loue hautement [1] Ferdinand et Isabelle d'avoir, de leur chef, interdit toute traduction. En 1750, un inquisiteur général, Perez del Prado, s'écrie en gémissant que « quelques hommes ont

[1] *Des hérésies*, ch. XIII.

poussé l'audace jusqu'à l'*exécrable extrémité...* » de lire la Bible en langue vulgaire? Non : « *De demander la permission* de la lire [1]. »

Ainsi, partout où l'Église était la maîtresse, nous voyons le décret de Trente se transformer rapidement en une défense absolue de lire et même de posséder la Bible. Les peines varient. En Espagne, le feu ; ailleurs, la prison seulement ; mais partout c'est un crime, ou au moins un grave délit. Aujourd'hui même, en Savoie, à deux lieues de Genève, ayez chez vous une Bible, et vous irez pour dix ans au château de Pignerol, ce qui est incontestablement plus monstrueux au dix-neuvième siècle que le bûcher au seizième [2]. En France, il arrive souvent qu'après en avoir vendu plusieurs exemplaires dans un village, le colporteur protestant, à sa seconde tournée, n'en peut retrouver un seul. Le curé les a brûlés. « Ce sont des Bibles protestantes, » a-t-il dit ; et le paroissien effrayé s'en est défait. Or, la plupart du temps, c'était la version de Sacy, version catholique, approuvée jadis par plusieurs évêques, et à laquelle on s'est imposé la loi de ne pas changer une syllabe, bien que, faite sur la Vulgate, elle soit souvent très fautive. Ce n'est donc pas la Bible *protestante* que le curé a brûlée; c'est *la Bible*, et il le sait bien. Mais ce qu'il sait encore mieux, c'est l'impossibilité où il serait de se tirer d'affaire avec qui la prendrait pour champ de bataille. « Emser, l'homme sage, ne savait pas trop, disait-il, s'il était bon que la Bible eût

[1] Llorente, *Hist. de l'Inq.* ch. XIII.

[2] Cela n'est plus; la Savoie peut lire et lit la Bible. Si nous n'avons pas effacé ces ligues, écrites il y a sept ans, c'est que les doléances et les cris du clergé contre ce nouvel état de choses ne nous prouvent que trop ce qu'il ferait s'il redevenait le maître.

été traduite en allemand... Peut-être ne savait-il non plus pas trop s'il était bon qu'elle eût été écrite en hébreu, en grec ou en latin. Elle et l'Église sont en trop mauvais accord [1]. »

C'est donc contre les versions de la Bible que Rome s'est mise à exhaler le dépit qu'elle n'osait exprimer contre la Bible elle-même. Du pape au curé de village, du Vatican aux pauvres huttes où le missionnaire romain va porter sa foi, c'est-à-dire, avant tout, le Pape et la Vierge, — voilà bientôt quarante ans que nous entendons s'élever un concert de malédictions contre les traducteurs, les colporteurs, les lecteurs de ce livre qu'un Augustin bénissait Dieu d'avoir « multiplié » dans toutes les langues du monde. C'est Pie VII qui, en 1816, a donné le signal. Qu'avait-on fait? On avait réimprimé une version polonaise, publiée pourtant, en 1599, par le jésuite Wuick, avec l'approbation de Grégoire XIII et de Clément VIII. Mais, non content de la réimprimer, on l'avait répandue à profusion. De là la colère du pape; de là ce débordement d'épithètes, très commun jadis dans tous les pamphlets, mais qu'on ne retrouve plus que dans le style de la chancellerie romaine. Ce sera donc, selon Pie VII, « la plus maligne des inventions, une peste, la destruction de la foi, la conception d'un nouveau genre d'ivraie, une impie machination, une ruine irréparable, la malice d'une société scélérate, etc., etc. [2]. » Mais cette société n'y a pas seule trempé; un prêtre, un archevêque a publiquement conseillé d'acheter ces Bibles. Nouveau bref; nouvelles doléances. « Nous avons été accablé d'une grande et

[1] Luther, dans une de ses préfaces.

[2] Bref à l'archevêque de Gnesen.

profonde douleur quand nous avons eu connaissance du funeste projet, comme il n'en fut jamais conçu auparavant, de répandre partout les très-saints livres de la Bible dans de nouvelles traductions faites contrairement aux règles salutaires de l'Église... Mais nous avons été saisi d'une affliction infiniment plus grande encore, quand nous avons parcouru certaines lettres dans lesquelles tu exhortes le peuple à acheter ces nouvelles versions, à les accepter quand elles lui sont offertes gratuitement, à les étudier avec attention. Rien, certes, ne pouvait nous arriver de plus douloureux,... etc.[1] » — Qu'ajouter à ces lignes? Quand nous aurions donné à un rhéteur la tâche de rédiger un écrit diamétralement contraire à nos citations de tout à l'heure, s'en serait-il mieux tiré? Autres temps, autres lois, nous dira-t-on. Cela est vrai; — nous ne prétendons pas que tout ce qui était bon il y a quinze ou seize siècles soit nécessairement bon aujourd'hui. Mais, entre l'opinion des Pères et celle du pape dans ces deux brefs, il y a un abîme que quinze cents ans, que quinze mille ans ne sauraient avoir creusé, pour peu que les principes fussent restés les mêmes. Et que signifient ces mots : « Ce funeste projet, *comme il n'en fut jamais conçu auparavant?* » Oui, sans doute, les sociétés bibliques ne datent pas d'avant l'imprimerie; mais quand Chrysostôme disait : « Lisez, lisez l'Écriture dans vos maisons, » quand d'autres se plaisaient à énumérer, comme font aujourd'hui les sociétés bibliques, le nombre des langues en lesquelles la Bible avait été traduite, — à qui fera-t-on croire qu'ils n'eussent pas béni Dieu d'une

[1] Bref à l'archevêque de Mohilew.

institution ayant pour but de la déposer, si possible, dans toutes les maisons de l'univers ?

En 1824, à l'occasion du jubilé annoncé pour 1825, nouvel assaut au livre dont Luther s'était appuyé pour dire, juste trois cents ans avant cette époque : « Nous savons, Dieu merci, que ceux qui croient à l'Evangile ont, à toute heure, un jubilé [1]. » — « Plusieurs de nos prédécesseurs, dit Léon XII, ont fait des lois pour détourner ce fléau (les sociétés bibliques). De notre temps, Pie VII, d'heureuse mémoire, a envoyé deux brefs... Dans ces brefs, on trouve des témoignages tirés, soit de la sainte Écriture, soit de la Tradition, pour montrer combien cette invention subtile est nuisible à la foi et à la morale. » Ces témoignages « *tirés de la Tradition, de l'Écriture,* » — nous n'avons pas besoin, après tout ce qui précède, de dire à quels sophismes, à quels abus d'idées et de mots il avait fallu recourir pour les trouver. Le pape ne les reproduit pas. « Et nous aussi, poursuit-il, pour nous acquitter de notre devoir apostolique, nous vous exhortons à éloigner vos troupeaux de ces pâturages mortels. » *Pâturages mortels !* La Bible ! Et s'il le dit, c'est en vertu « *de son devoir apostolique !...* » O papes ! à défaut de la pudeur des idées, il faudrait au moins conserver celle des mots, et ne pas affronter, de gaieté de cœur, des contrastes aussi scandaleusement écrasants.

Grégoire XVI entra aussi dans la lice [2]. Plus modérée dans les termes, la bulle est encore plus injuste dans ses attaques, encore plus sévère dans ses dispositions. Les protestants y sont formellement accusés

[1] *Sur la bulle du jubilé.* 1525.

[2] Mai 1844.

d'altérer la Bible; le pape se refuse positivement à croire qu'ils puissent avoir une autre intention que celle de bouleverser l'Église et de perdre les âmes; c'est dans cette bulle, enfin, que se trouve l'étrange falsification dont nous avons parlé. Puis : « A vous donc, dit-il aux évêques, à vous d'ôter des mains des fidèles la Bible traduite en langue vulgaire, » c'est-à-dire, en définitive, « à vous de leur ôter la Bible, » car on ne voit pas quelle différence il y a entre une Bible française pour qui parle français, et une Bible latine pour qui sait le latin.

Dira-t-on, en effet, que la connaissance du latin suppose un certain degré d'instruction, grâce auquel la Bible est moins dangereuse? Écoutons Alexandre VII[1]. « A moins que, dans toutes leurs pensées... ceux qui s'appliquent aux lettres n'adhèrent immuablement à toutes les décisions du Saint-Siége... — plus l'esprit a de pénétration et de force, plus il est entraîné hors du vrai chemin. » Mais qui risque le plus de ne pas « adhérer immuablement aux décisions du Saint-Siége, » si ce n'est ceux mêmes à qui on sera forcé, puisqu'ils sont instruits, de ne pas refuser ce qu'on refuse au vulgaire? C'est donc à eux que devrait tout particulièrement s'appliquer la loi. Si Rome osait être conséquente, ils y seraient les premiers désignés.

Et qu'on ne nous réponde pas en citant ceux que de hautes lumières n'ont pas empêchés d'être et de rester catholiques, tout en lisant, en étudiant la Bible. Nous avons déjà vu ce qu'il faut penser de leur prétendue soumission aux décrets de leur Église; notons seule-

[1] Lettre à l'université de Louvain, 1665.

ment, pour rester dans notre sujet, que si ces grands hommes étaient ou paraissaient catholiques sur divers points, il y en avait certainement un sur lequel ils l'étaient peu et s'inquiétaient peu de le paraître : c'était la lecture même du livre qu'ils aimaient et admiraient tant. Était-il bien catholique, Pascal, lorsque, contrairement à tant de décisions papales, il disait [1] : « Mahomet s'est établi en défendant de lire, et Jésus-Christ en ordonnant de lire ? » Ce livre qu'on proscrit, les hommes de Port-Royal n'en parlaient pas autrement que les anciens Pères, pas autrement que Luther. Ils voulaient le voir entre les mains de tout le monde ; il ne leur a manqué, en vérité, que de fonder une société biblique. De là la version de Sacy ; de là ces hardies paroles, condamnées à Rome en 1713 [2] : « Il est utile et nécessaire en tout temps, en tout lieu, et *à toute espèce de personnes*, de lire l'Écriture sainte. » Comment les jansénistes entendaient concilier cette idée avec le décret de Trente, — c'est ce que nous n'essayerons pas d'expliquer ; en tout cas, ce serait encore plus facile que de comprendre comment Clément XI osait appeler « fausses, captieuses, scandaleuses, impies, blasphématoires..., etc., [3] » des assertions qu'on lui eût montrées mot à mot dans les écrits de vingt Pères. Mais il est consolant de voir renouer par de pareils hommes, cent cinquante ans après que le concile l'eût brisée, cette longue chaîne de témoignages en faveur de la Bible laissée à tous et lue par tous. C'est que, au risque d'être inconséquents, ils mettaient la vérité avant l'Église ; et notre

[1] Pensées, art 12.
[2] Bulle *Unigenitus*.
[3] En tout, *dix-neuf* épithètes.

concile, au contraire, — nous le verrons presque toujours mettant l'Église avant la vérité. L'Église, le maintien de l'Église, voilà, dans toutes les discussions et dans tous les décrets, l'idée fixe, l'*ultima ratio* de presque tous les évêques. « Y a-t-il un Dieu ? » disait une grande dame du siècle passé à un jeune abbé libertin. « Certainement, dit celui-ci, puisque je suis abbé. » — Cet argument, qui n'était là qu'un impie quolibet, vous le retrouvez, plus grave, au fond de toutes les décisions romaines. La Tradition sera-t-elle égale aux Écritures ? — Certainement, puisque l'Église s'y appuie également. Les livres apocryphes seront-ils canoniques ? — Certainement, puisque l'Église les emploie comme tels. La Vulgate sera-t-elle le seul texte officiel et inattaquable ? — Certainement, puisque de nouvelles traductions pourraient ébranler l'Église et inquiéter ses docteurs. La libre interprétation des Saints-Livres sera-t-elle interdite ? — Certainement, car c'est de là que la Réforme est née. Et il n'y a guère plus de vingt ans qu'un cardinal disait encore naïvement à Lamennais : « Avec votre liberté, que deviendrait l'inquisition ? » Toujours le même système. « Cela est, donc cela doit être. L'inquisition existe ; donc ce qui lui serait contraire ne doit pas exister. » Toujours le lit de Procuste ; à cela près que celui-ci, en coupant les jambes aux gens, ne cherchait pas à leur persuader qu'il ne leur fît aucun tort, tandis qu'aujourd'hui le catholicisme, partout où il n'est pas le maître, fait sonner plus haut que personne les droits de la conscience et de la raison. A l'entendre, il est prêt à reconnaître et à sanctionner toutes les libertés conquises, depuis trois siècles, dans les états les plus libres. Mais, quand il le voudrait, — ce que contredit

positivement sa conduite partout où il règne, — le pourrait-il? Dépendrait-il de lui de renier les lois où il a prêché le contraire, et cela, non pas temporairement, mais en vertu de principes qu'il déclarait immuables, éternels? En fait de promesses, qui croirons-nous? *La Gazette de France*, ou le concile de Trente? Un abbé quelconque, prêchant une liberté sans bornes, ou le pape Grégoire XVI appelant la liberté de conscience « une maxime absurde, un délire [1], » et la liberté de la presse « une liberté monstrueuse, qu'on ne saurait assez détester, assez exsécrer [2]? » Oublierons-nous qu'en 1804, un des premiers motifs du refus que faisait le pape de venir sacrer Napoléon, c'était que le serment du sacre mentionnait la liberté des cultes? Oublierons-nous qu'en 1832, le fameux cardinal Pacca, premier ministre du pape, écrivait : « Si, dans certaines circonstances, la prudence exige de les tolérer (la liberté des cultes et la liberté de la presse), comme on tolère un moindre mal, de telles doctrines ne sauraient jamais être présentées par un catholique comme un bien, ou comme une chose désirable? » Voilà qui est franc, au moins; et ce qui ne l'est guère, par conséquent, c'est qu'en présence de déclarations semblables il se fasse encore des livres, des prédications, des journaux, où le nom du catholicisme se mêle aux plus larges idées de tolérance et d'émancipation.

Défions-nous de ce prétendu catholicisme, qui n'est ni celui des conciles ni celui des papes, et qui ne pourrait régner deux jours sans redevenir forcément ce que

[1] Lettre encyclique de 1832.

[2] *Libertas illa teterrima, ac nunquam satis exsecranda ac detestabilis.*

le catholicisme a toujours été, ce qu'il est partout où il le peut, ce qu'il déclare, quand il l'ose, vouloir être à toujours. Mais comment seraient-ils si scrupuleux dans leurs promesses, ces hommes qui le sont si peu même en parlant du passé ? Il n'y a pas longtemps qu'il a été dit à Paris, en chaire, à Notre-Dame, devant des milliers d'auditeurs, que l'Église romaine n'a jamais eu recours à la violence, ni pour s'étendre ni pour se conserver. Il n'y a pas longtemps qu'un concile provincial, celui de Tours, a osé donner à cette assertion la forme d'un décret, enjoignant aux professeurs d'histoire de la développer dans leurs leçons. Il n'y a pas longtemps qu'une brochure catholique, publiée *à Genève*, contenait ces mots : « L'inquisition ne força jamais personne à embrasser le catholicisme... L'inquisition n'a jamais puni que les révolutionnaires en armes... Jamais elle ne pénétra dans le for de la conscience pour dire aux gens : Que croyez-vous ? » — Réfuter sérieusement de pareilles assertions, ce serait presque aussi étrange que de les avoir écrites ; mais ces travestissements du passé sont ce qui peut le mieux donner aux moins défiants, pour peu qu'ils ne soient pas incurablement aveugles, la mesure de ce que valent les engagements pris pour l'avenir.

Il y a d'ailleurs une autre thèse qui, pour dénoter moins de mauvaise foi, n'en est ni moins fausse ni moins étrange. Ce qu'on reprochait le plus au catholicisme, ce que tous les hommes de bonne foi, même très catholiques par leurs croyances, avaient fini par lui reprocher aussi, savoir son intolérance, son despotisme, ses épouvantables persécutions d'une époque qui n'est pas loin, — voilà qu'on s'est mis à l'attribuer, non à lui, mais, au contraire, à son affaiblissement. C'est la thèse actuelle

des catholiques soi-disant libéraux; c'était, en particulier, celle que Lamennais et ses disciples développaient dans leur journal *l'Avenir*, quand Rome leur ferma la bouche. Trois ans plus tard, dans ses *Affaires de Rome*, Lamennais y revient encore. Profondément détaché, comme la suite l'a prouvé, non-seulement de la discipline romaine, mais du catholicisme, il ne peut se résoudre à abandonner son ancien sophisme. Si le pape, dans cette fameuse Encyclique de 1832, a condamné en bloc et la liberté politique, et la liberté civile, et la liberté des cultes, et la liberté de la presse, — l'auteur ne veut voir là « qu'un triste dépérissement de l'esprit catholique. » Donc, n'est-ce pas? — écrivions-nous en 1846, — si *l'esprit catholique* était dans toute sa force, si le pape et sa cour n'étaient sous le joug de l'Autriche, il n'aurait rien de plus pressé que de donner à son peuple toutes les libertés qu'il exsécrait en 1832? —Vous ne le croyez, au fond, pas plus que nous, et, sous cette forme, vous n'oseriez l'affirmer; mais comme vous ne pouvez songer à faire accepter des hommes du jour ni votre papauté telle qu'elle est, ni votre catholicisme tel qu'il a toujours été, il faut bien trouver un moyen d'associer tout cela, tant bien que mal, aux idées et aux instincts de l'époque. Ainsi, parmi ces hommes que notre premier mouvement serait d'accuser de mensonge, il y en a de sincères. Attachés à la fois au passé et au présent, aux croyances de leur église et aux idées libérales de leur temps, ils ne peuvent se résigner, en dépit des actes les plus clairs et des déclarations les plus formelles, à croire à un pareil abîme entre Rome et le siècle. Ils voient dans l'avenir la papauté, mieux informée, tendant la main à tout ce qu'il y a de raisonnable et de bon dans les idées

qu'elle a abhorrées jusqu'ici; mais comme ils n'oseraient la montrer se contredisant, ce ne sera, selon eux, qu'un retour aux vrais et éternels principes du catholicisme et de l'Église. Consolante fiction... qui n'a été nulle part plus mal reçue qu'à Rome, ni plus vivement repoussée que par le pouvoir qui devait, disait-on, la réaliser.

Voilà, disons-nous, ce que nous écrivions en 1846. Dans une note écrite à la mort de Grégoire XVI et tandis que tout retentissait des louanges de Pie IX, nous demandions si le nouveau pape nous ferait modifier ces réflexions, et nous disions : « Qu'il le veuille, c'est possible; qu'il le puisse, nous ne le pensons pas. » — Les événements ont montré si nous avions tort de croire peu à la possibilité d'une alliance entre le pouvoir papal et les libertés modernes. Et si Pie IX, en politique, a fait au moins quelques tentatives louables, il n'a été, en religion, que le continuateur des autres papes, le scrupuleux héritier de leur horreur pour la Bible. Son encyclique de 1849 appelle « ennemis de l'Eglise et *de la société humaine* » ceux qui « ne rougissent pas de la répandre. » Les évêques doivent inviter les fidèles « à fuir avec horreur cette lecture empoisonnée. »

X

Nous voilà, ce semble, bien loin de Trente; mais nous n'en sommes réellement pas sortis. Ce ne serait pas faire l'histoire d'une loi, que de ne pas la suivre dans les effets qu'elle a eus.

Les principes votés, il s'agissait de voir sous quelle forme on les rédigerait.

Or, il était d'usage que les décrets des conciles fussent ou ne fussent pas accompagnés d'anathèmes, selon que l'infraction était réputée hérésie ou simple désobéissance. L'anathème est comme le sceau auquel les fidèles reconnaissent qu'un article est de foi, et qu'il y aura crime à le nier ou à le mettre en doute.

Il y aurait, avant tout, plus d'une remarque à faire sur cette manière de sceller et de sanctionner tout ce qu'on prétend être de foi.

Que signifie une malédiction attachée à l'admission ou à la non-admission d'un dogme? — Quand il s'agit d'un acte, à la bonne heure. « *Maudit soit* qui aura frappé son père. *Maudit soit* qui aura sciemment fait pécher son frère. » Encore ne faudrait-il pas en abuser; ce serait bientôt peu chrétien. Mais une idée, un dogme; comme il n'est pas directement en notre pouvoir d'y croire ou de n'y pas croire, il ne peut y avoir de coupable, dans ces affaires, que la négligence qu'on aura mise à s'instruire. Or, dans l'Eglise romaine, il n'y a pas lieu à être négligent : tout ce que vous avez à croire, on vous le présente, on vous l'impose. Quand donc on vous anathématise pour ne pas croire, c'est bien sur la non-acceptation d'une idée, c'est-à-dire sur un fait indépendant de votre volonté, que tombe la malédiction. « Croyez ceci, vous dit-on. — En mon âme et conscience, répondez-vous, je ne le puis. — Eh bien, soyez maudit! » — Voilà l'exacte traduction de tout décret de foi accompagné d'anathème. Ou c'est cela, ou ce n'est rien, rien qu'un grand mot pour épouvanter les simples.

Ce mot, Rome l'entendait et l'avait toujours fait en-

tendre dans le plus effrayant des sens dont il est susceptible. *Anathème*, chez les Grecs, signifiait originairement *déposé dans un temple, consacré à un dieu;* plus tard, ce fut *consacré aux dieux infernaux*, et, par conséquent, *maudit*. En passant dans le christianisme, ce dernier sens se trouva encore aggravé par l'idée d'un enfer bien plus terrible que celui des païens. Être anathème, c'était être damné, et damné pour l'éternité.

Dira-t-on que saint Paul a employé cette expression? En effet : « Si quelqu'un annonce un autre Evangile, qu'il soit anathème[1]. » Mais outre que cette formule, encore toute païenne, ne pouvait avoir sous sa plume un sens bien précis, — autre chose est de maudire, en général, celui qui annonce *un autre Évangile*, ou d'attacher cette effrayante sanction à chacun des points de détail dont on prétendra que se compose la foi. Puis, ce qu'a fait un apôtre dirigé par le Saint-Esprit, l'Église a-t-elle nécessairement le droit de le faire? Toute objection contre son infaillibilité, — et nous avons vu s'il y en a peu, — est une objection au droit d'anathème.

XI

Au moment d'exercer ce droit redoutable, le concile hésita. Non qu'il ne s'en crût en pleine possession; mais les quatre décrets qu'on venait de faire[2] étaient de nature assez diverse pour qu'on se demandât s'il convenait

[1] Ép. aux Galates, I, 9.

[2] Tradition, apocryphes, Vulgate, interprétation des Écritures.

de les placer sur la même ligne et d'y ajouter la même sanction. Les docteurs consultés ne s'entendaient pas. Ils renvoyèrent la question aux évêques, et les évêques s'entendaient encore moins. Singulier spectacle que celui d'un conseil dirigé d'en haut pour régler la foi, et qui, après avoir prononcé sur quatre points, ne sait pas même bien s'il a fait des décrets de foi ou de simples décrets disciplinaires !

On vit d'abord se dessiner deux partis, l'un qui voulait quatre anathèmes, l'autre qui demandait qu'on n'en mît point. On objectait à ceux-ci que le concile aurait l'air de n'avoir point fait d'articles de foi, ou de ne s'être pas cru le pouvoir d'en faire ; à ceux-là, qu'il serait bien dur d'envelopper dans la même condamnation un incrédule qui rejetterait la Bible et un savant qui rejetterait la Vulgate. Après de longs pourparlers, on prit un milieu, et voici ce qu'on décida.

Sur le premier point, anathème.—Anathème donc à qui en appellera de la Tradition à l'Écriture, de la révélation falsifiée, ou tout au moins *falsifiable*, à la révélation restée intacte.

Sur le second point, anathème encore.—Anathème donc à qui niera la canonicité d'un des livres qui ont passé deux mille ans pour apocryphes, et que nul docteur, jusque-là, même parmi ceux qui les acceptaient, n'avait placés sur le même rang que les autres.

Sur le troisième et le quatrième point (Vulgate et Interprétation des Écritures), simple défense ; mais défense, comme nous l'avons vu, formelle, absolue. Que personne, sous aucun prétexte, ne rejette la Vulgate ; que personne ne s'avise d'interpréter l'Écriture « contre le sens qu'a tenu et tient l'Église, *ou contre l'accord*

unanime des Pères[1]; » cet accord *unanime* qui, soit dit en passant, ne va guère au delà de l'existence de Dieu[2].

Défense encore, ce qui était sage, d'employer les paroles de l'Écriture à des plaisanteries, à des sortiléges, à des flatteries envers les princes, etc. Défense, enfin, de rien publier sur la religion sans le consentement et l'approbation des évêques. Ceci, c'était la conséquence naturelle de tout le reste, mais avec empiétement sur les droits de l'autorité civile, car il était question d'amendes à infliger aux contrevenants. Aussi cet article ne fut-il jamais admis que dans les états du pape. Les gouvernements les plus éloignés de vouloir établir chez eux la liberté de la presse n'ont pas reconnu à l'Église le droit de les en empêcher.

XII

Tout était donc prêt pour la session, et les légats, cependant, n'étaient pas sans crainte. La plupart des décisions prises n'avaient pas été unanimes. On avait eu des minorités inquiétantes, qui, même après le vote, n'avaient nullement eu l'air de croire que la voix de la majorité fût la voix de Dieu. L'évêque de Chioggia, Na-

[1] Aut etiam contra unanimem consensum Patrum.

[2] Nous renvoyons, quant à ce dernier sujet, à l'écrit récent d'un prêtre sorti de l'Église romaine, M. Trivier, de Dijon. Il y a un curieux chapitre sur les perplexités de qui se mettrait sérieusement à chercher, dans les *deux cents* volumes in-4° de la collection des Pères, ce qu'il aura à croire sur quelque point que ce soit.

clantus, était allé jusqu'à traiter d'impie l'idée d'égaler la Tradition à l'Écriture.

Dans une dernière assemblée préparatoire, le cardinal Del Monte fit un discours dans lequel, après force louanges à la sagesse et à la science des Pères, il insistait adroitement sur la nécessité de n'avoir, dans la séance publique, qu'un cœur, qu'une âme, et surtout qu'une voix. Comme on ne s'y fiait pas encore, le cardinal de Sainte-Croix appela en particulier ceux qui s'étaient montrés les moins dociles sur l'article de la Vulgate, et les conjura de nouveau de ne pas troubler, par un imprudent véto, l'harmonie imposante de la votation publique.

La session eut donc lieu le 8 avril 1546. Il s'y trouva cinq cardinaux et quarante-huit prélats. Les exhortations des légats n'avaient pas été vaines; aucune protestation n'eut lieu. Seulement, au lieu de répondre : *J'approuve* (*placet*), l'évêque de Chioggia répondit : *J'obéirai.* Un autre évêque renouvela, mais par écrit, la demande que l'on joignît aux titres du concile celui de *Représentant l'Église universelle.* Deux autres, enfin, déclarèrent qu'ils ne demandaient pas, pour le moment, l'adoption de ce titre, mais pourvu qu'il demeurât entendu que le concile le prendrait quand bon lui semblerait.

Malgré l'heureuse issue de la séance publique et l'incontestable légalité des décrets ainsi admis, on était assez effrayé d'avoir tranché du premier coup tant de questions si controversées et si graves ; on ne savait trop, en particulier, si le pape n'en serait pas effrayé aussi. En lui envoyant les décrets, ses légats ne lui cachèrent pas qu'ils étaient loin d'avoir une confiance entière en la

solidité de ce qu'on venait de bâtir ; ils l'engageaient presque à différer, de peur de se compromettre, la confirmation et la publication de ces premiers actes. Mais le pape n'était pas homme à s'inquiéter pour si peu. Les décrets lui convenaient : c'était assez. D'ailleurs, ce qui pouvait leur manquer d'autorité, n'allait-il pas le leur donner en les confirmant ? — Il les confirma donc, et tout fut dit.

Tout était dit, en effet, au point de vue romain, puisqu'il n'y a rien au-dessus d'un concile général approuvé par un pape. — En réalité, qu'avait-on gagné ?

Pour le présent, rien. — On avait donné aux protestants le spectacle des nombreuses incertitudes au sein desquelles vacillaient les bases mêmes de la foi qu'on prétendait leur imposer ; on s'était heurté, dès l'entrée, à des questions où il avait fallu laisser voir que la tradition même était pour eux ; on avait prononcé, enfin, sur deux points, peut-être sur trois, dans un sens qui n'avait encore été celui d'aucune université, d'aucun théologien de quelque valeur.

Pour l'avenir, beaucoup. — « La fortune aide ceux qui osent, » disaient les anciens ; et ce n'est pas moins vrai dans le monde des idées que dans celui de la politique ou des armes. Tout principe hardiment posé, tout enseignement qui se fixe, acquiert, par là même, une autorité presque indépendante de la solidité ou de la fragilité des bases. Dans une déroute, qu'un seul homme s'arrête, et il pourra arriver que tous s'arrêtent. Dans un ruisseau qui charrie une foule de corps incohérents, qu'un seul se fixe, et vous avez une île qui durera peut-être plus que les anciens bords du ruisseau. Ainsi s'est faite, ainsi continue à se faire la foi romaine. Jusqu'en

1546, quoiqu'un certain nombre de points parussent fixés, ce n'était encore, en réalité, qu'un grand fleuve où nageaient les éléments du terrain futur. Qu'un seul s'arrêtât, ne fût-ce qu'un brin d'herbe, et tout était fait. Mais ce brin d'herbe, où le prendre? A quoi accrocher, qu'on nous pardonne ce mot, l'idée de l'égalité de la Tradition et de l'Écriture? Car c'était nécessairement par là qu'il fallait commencer, et, tant que ce point aurait flotté, on n'aurait jamais eu qu'une île flottante. A quoi? Le concile ne l'a pas dit, et il aurait été bien en peine de le dire. Il a supposé la chose admise, démontrée, incontestable... La génération contemporaine a douté et s'est tue; la suivante a cru..... Mais la question, l'éternelle question, c'est de savoir si un homme de sens peut sérieusement admettre, sur la foi du concile, ce que les présidents mêmes du concile n'admettaient qu'en tremblant et tout pâles de leur audace.

XIII

Cependant, malgré la proclamation solennelle qu'on en avait faite à Trente, le pape venait d'ordonner la publication des décrets comme si elle eût été encore à faire, et que, sans son concours, elle ne signifiât rien.

Nous avons dit ailleurs combien cette position était fausse. Nous avons fait observer que, quoi qu'on fasse pour éluder la question, elle présente, si nous nous transportons à l'époque de la tenue du concile, des difficultés insolubles. Ce qu'on redoutait le plus, c'était

d'être amené à s'expliquer. Le pape eût tremblé à l'idée de provoquer des manifestations comme celles de Bâle et de Constance, où on avait déclaré pouvoir se passer de la sanction pontificale ; le concile, de son côté, ne se souciait ni de rompre avec le pape, car l'Église avait plus que jamais besoin d'un chef, ni de se soumettre ostensiblement à ce chef, car c'eût été renoncer à toute influence hors d'Italie. De là le compromis tacite qui allait unir Rome et Trente. Les gens qui, au fond, s'entendent le moins, sont souvent ceux qui s'entendent le mieux en apparence. Un ami avec qui vous êtes généralement d'accord, vous ne craignez pas de le quereller sur quelques points ; une personne dont vous vous sentez séparé par des dissentiments profonds, vous évitez de toucher à ce qui pourrait lui déplaire, et rien n'empêche, à l'extérieur, qu'on ne vous croie amis intimes. Pour plus de précaution, le pape ordonna aux légats de lui communiquer, avant la votation définitive, tous les projets de décrets, ou, pour mieux dire, tous les amendements discutés dans l'assemblée, car les projets eux-mêmes devaient venir de Rome. Les légats, autant que possible, ne laisseraient voter qu'après que le pape aurait répondu ; ce serait à eux d'empêcher qu'on votât rien de contraire à ses vues, et, de cette manière, tout conflit serait évité. Bien entendu, d'ailleurs, que l'arrangement resterait secret, et que les décrets seraient censés ne partir pour Rome qu'après la session dans laquelle on les aurait promulgués. Dût-on ne sauver que les apparences, c'était beaucoup, c'était tout.

Mais il y avait aussi des choses dans lesquelles on ne pouvait plus les sauver. L'empereur restait à l'écart. Son silence, ses paroles, tout était affront pour le pape.

D'abord, pas un évêque allemand n'était à Trente, et l'on ne pouvait douter que leur absence ne tînt à des ordres secrets. Les procureurs de l'archevêque de Mayence n'étaient restés que quelques semaines; l'évêque d'Augsbourg en avait envoyé un, mais c'était un Savoyard. On avait préparé pour la session du 8 avril une sommation très-sévère aux évêques absents, particulièrement à ceux « que l'on voyait des fenêtres de Trente, » dit Pallavicini, c'est-à-dire aux Allemands, dont plusieurs n'étaient, en effet, qu'à quelques lieues du concile; mais l'empereur s'en était offensé, et le décret, quoique voté, avait dû être omis. Charles-Quint se ménageait donc évidemment la possibilité de ne pas reconnaître le concile, et il n'y avait pas plus à compter sur ses prélats que sur lui.

Ce fut bien pis quand on le vit continuer à traiter en archevêque et en prince ce même électeur de Cologne que le pape avait cité à Rome, puis excommunié. La sentence n'était cependant rien moins que secrète. Elle avait été solennellement publiée à Rome, et dans les termes les plus forts. Les sujets du prince-archevêque étaient déliés du serment de fidélité; ses droits et son titre étaient donnés à son coadjuteur, Adolphe de Schawenbourg. C'eût été à l'empereur d'exécuter l'arrêt; mais Hermann, quoique luthérien ou presque luthérien, lui était resté fidèle, et il ne voulait pas le forcer d'aller grossir les rangs de la confédération protestante. Paul III eut beau demander et presser, l'empereur resta sourd. Ce fut Hermann qui céda, mais sans paraître obéir; il quitta Cologne et se démit, comme de son plein gré. Du reste, nous n'approuvons pas ce que disaient les protestants d'Allemagne, que le pape, un concile

étant assemblé, ne pouvait condamner personne sur des points non encore votés par le concile. Le pape était incontestablement dans son droit; et nous avons vu avec peine, soit dit en passant, que la plupart des prêtres convertis de nos jours au protestantisme se soient livrés à des récriminations de ce genre. Ils avouent qu'ils n'étaient plus catholiques, et ils crient au despotisme parce qu'on les a destitués. Les évêques n'ont fait que leur devoir. Déclarez la guerre à l'Église, à la bonne heure; mais que ce soient des combats, non des chicanes.

XIV

La cinquième session avait été fixée au 17 juin. Il s'agissait de s'y préparer.

Alors recommencèrent les disputes sur le choix des sujets. Les légats avaient ordre de faire en sorte qu'on s'occupât du Péché Originel; l'ambassadeur de Charles-Quint [1], soutenu de quelques évêques qu'on appelait *les Allemands*, bien qu'ils fussent tous Espagnols ou Italiens [2], insistait de nouveau pour qu'on s'en tînt aux sujets de réformation. Quant à l'arrêté pris de mener de front les deux choses, ces prélats faisaient observer qu'en le sollicitant ils avaient surtout eu pour but d'empêcher qu'on ne s'en tînt aux questions de foi; point de sessions, par conséquent, sans décrets disciplinaires,

[1] François de Tolède, qui venait de succéder à Diégo de Mendoza.

[2] Des États de l'empereur en Italie.

mais rien n'obligeait d'y mêler des décrets de dogme. Sophisme, assurément, mais l'empereur était derrière. Après beaucoup de détours, les légats furent obligés de laisser voir encore une fois le fond de leurs instructions : ils déclarèrent la volonté du pape, mais en offrant de lui en écrire de nouveau.

On accepta, et, en attendant la réponse, on s'occupa de quelques règlements intérieurs. On arrêta qu'il y aurait trois sortes de congrégations : les unes, où l'on entendrait les théologiens sur le dogme; les autres, où les docteurs en droit canon discuteraient les questions de discipline; les autres, enfin, où les évêques seuls seraient admis, et où se rédigeraient les décrets.

Cela fait, le pape ne se pressant pas de répondre, on reprit un point important qui avait plusieurs fois été touché dans les travaux de la quatrième session, savoir l'enseignement religieux, et, en particulier, la prédication.

La question était épineuse. Ne l'étaient-elles pas toutes? Nous n'en trouverons presque aucune où Rome n'eût à tenir la balance entre des ambitions et des intérêts opposés, mais également nécessaires à l'existence et à la consolidation de son empire.

Dans le cas actuel, c'étaient, d'un côté, les évêques, de l'autre, les moines; les évêques, chargés en droit de tout ce qui avait rapport à l'instruction religieuse; les moines, chargés en fait et depuis plus de trois siècles des prédications et des catéchismes. Les évêques ne demandaient pas qu'on les leur ôtât, mais voulaient redevenir maîtres de les leur confier. Les ordres religieux ne relevant que du pape, l'autorité épiscopale avait constamment à souffrir des empiétements de ces hommes

qui pouvaient s'implanter, de par le pape, au milieu d'un diocèse, prêchant, confessant, s'emparant de l'esprit et du cœur des peuples. C'était comme un second réseau jeté par-dessus celui de la hiérarchie, et dans lequel la hiérarchie elle-même était enveloppée. « Les moines, disait Luther, ce sont les meilleurs oiseleurs du pape. » Et comme Henri VIII, dans les premiers commencements de sa réforme, paraissait disposé à les conserver : « C'est comme s'il n'avait rien fait, dit l'ancien moine. Il tourmente le corps de la papauté, mais il en conserve l'âme. » Et c'était en effet pour les évêques un perpétuel sujet de déplaisirs, de luttes, de dégoûts.

Ce fut donc avec beaucoup de vivacité qu'on s'éleva, dans le concile, contre les prétentions et les intrigues des moines; mais la défense ne fut pas moins vive que l'attaque. Comme il y avait, parmi les théologiens, des représentants de tous les Ordres, ils parlèrent, ils écrivirent, et l'épiscopat fut forcé d'entendre de dures vérités. Ils prouvèrent que, s'ils s'étaient emparés des chaires, c'était qu'ils les avaient trouvées vides, vu que les évêques et les curés avaient totalement abandonné la prédication; ils montrèrent que les bulles papales, en vertu desquelles ils enseignaient et prêchaient, n'avaient été généralement octroyées qu'en vue de besoins positifs, incontestables. Les papes, il est vrai, avaient souvent laissé voir qu'ils ne demandaient pas mieux, et que le désir d'instruire les peuples n'était ni leur seul ni même leur principal motif [1]; mais les moines, au

[1] Voir saint Bernard, *De consideratione*. Ailleurs, il s'élève avec force contre l'indépendance des moines. « O liberté plus servile que l'esclavage! Je ne veux point d'une liberté qui m'impose le joug avilissant de l'orgueil! »

fond, avaient raison, et cette discussion vint pleinement à l'appui d'un des plus grands reproches que les protestants faisaient à l'Église. Ils l'accusaient d'avoir laissé périr, dans tout le clergé ayant charge d'âmes, l'habitude d'instruire et de prêcher ; et il leur était facile de montrer, soit par l'Écriture, soit par l'histoire, combien cette négligence était contraire aux lois et à la pratique des premiers siècles. Qu'on voie, d'après les épîtres de saint Paul, si un pasteur, si un évêque n'est pas, avant tout, un prédicateur. Rome en avait fait un prêtre, dans le sens païen de ce mot, dans le sens hébreu, tout au plus, un sacrificateur, un lévite, un ordonnateur de cérémonies. Il y a eu, à cet égard, certaines améliorations ; encore n'est-ce pas dans les pays où le catholicisme domine sans contrôle ; mais, au seizième siècle, ce reproche embrassait la presque totalité du clergé.

Il aurait donc fallu, avant d'attaquer les moines prêcheurs, se mettre en état de se passer d'eux. D'ailleurs, leurs priviléges ayant émané des papes, on sentait que le pape seul pouvait y toucher ; la moindre décision contraire eût été un empiétement sur ses droits, et eût conduit à la vérification de ces droits mêmes, c'est-à-dire au plus dangereux des procès. Plus il était incontestable qu'un pape du sixième siècle n'aurait pas eu l'idée d'envoyer dans un diocèse des gens qui dussent être indépendants de l'évêque, plus il eût été imprudent de le déclarer par un vote, car c'eût été ouvrir la porte à l'examen historique de tous les droits, et il y en avait beaucoup dont les évêques les plus indépendants ne voulaient pas plus que le pape qu'on entamât la vérification. Ainsi, les uns par dévouement, les autres par nécessité

ou par raison, tous s'accordèrent à penser qu'on ne pouvait rien faire, sur ce point, sans son autorisation.

Il déclara, en effet, que les priviléges des moines ne regardaient pas le concile ; mais, son droit réservé, il autorisa les légats à accorder aux évêques tous les dédommagements qui n'iraient pas à ébranler ce principe. On en trouva deux : l'un, qu'aucun religieux ne pourrait prêcher, sans la permission de l'évêque, hors des couvents de son ordre ; l'autre, qu'il y aurait dans chaque cathédrale un docteur en théologie, nommé et dirigé par l'évêque. On décréta aussi d'en avoir un dans les principaux monastères ; mais on ne savait trop quel droit l'évêque pourrait exercer sur lui sans attenter à l'indépendance de l'Ordre. On imagina donc de le mettre sous la surveillance de l'évêque, agissant non comme évêque du lieu, mais comme délégué du pape ; distinction qui, comme nous le verrons, fut d'un grand secours dans la suite. C'était ce qu'il y avait de mieux pour rendre aux évêques, sans toucher aux droits du pape, une partie de ceux dont le Saint-Siége les avait dépouillés ; mais nous verrons aussi qu'ils ne se prêtèrent pas toujours de bonne grâce à recevoir comme une faveur ce qu'ils pouvaient réclamer comme un droit.

Au reste, les abbés eux-mêmes, si embarrassants pour les évêques, n'étaient pas plus qu'eux à l'abri des empiétements romains. En dépit du vœu d'obéissance, tout moine pouvait acheter l'intervention du pape, et échapper de fait à l'autorité de ses chefs. En 1517, quelques abbés d'Allemagne ayant défendu à leurs moines d'accepter les scandaleuses indulgences de Tetzel, celui-ci, en vertu d'une commission papale, leur envoyait de force des confesseurs chargés d'absoudre, même contre les ré-

gles de l'Ordre, tous ceux qui recourraient à eux. Ainsi, pourvu que tout se trouvât de plus en plus directement enchaîné au trône papal, Rome s'inquiétait peu de relâcher, dans les régions inférieures de l'Église, tous les liens de l'obéissance et de l'ordre.

XV

Les répliques des moines n'avaient pas été sans effet. Le décret sur la prédication débute par des règles que Luther eût signées. « Comme il n'est pas moins nécessaire de prêcher l'Évangile que de l'enseigner dans des écoles, et que même *c'est la fonction principale des évêques*[1], le saint concile ordonne que tous les évêques, archevêques, primats, et tous autres préposés à la conduite des églises, seront *tenus et obligés* de prêcher *eux-mêmes* le saint Évangile de Jésus-Christ. » Rien de mieux; mais jamais décret ne fut plus mal observé. Combien y a-t-il d'évêques qui prêchent? Le décret ajoute, il est vrai : « S'ils n'en sont légitimement empêchés. » A en juger d'après ce qui existe, il paraîtrait que c'est l'épiscopat même qui est considéré comme empêchement légitime. Mais, après cette solennelle déclaration que prêcher est *la principale fonction des évêques*, on devrait avoir au moins la bonne foi de ne pas tant reprocher au protestantisme que ce soit aussi la principale fonction de ses ministres.

Pendant ces discussions, Paul III avait réitéré ses

[1] Et hoc est præcipuum episcoporum munus.

premiers ordres. Il ne demandait plus, il exigeait qu'on abordât les dogmes, à commencer par le Péché Originel. Il fallut donc s'y mettre; mais les prélats du parti de l'empereur ne cherchaient même plus à dissimuler leur désir de reculer le plus possible le moment où les luthériens seraient désignés et condamnés. Plus on avançait, plus la question politique se dessinait nettement au premier rang. Avait-elle jamais cessé, devait-elle jamais cesser d'y être? Tout ce qu'on peut dire, c'est que, selon les circonstances, elle y était plus ou moins apparente, plus ou moins voilée.

Les légats, qui ne demandaient pas mieux, au contraire, que d'engager fortement la partie, afin qu'il n'y eût plus d'accord possible entre l'empereur et les protestants, les légats, disons-nous, avaient préparé une liste de neuf propositions à condamner. Ils avaient eu soin de ne prendre que celles contre lesquelles ils savaient qu'on serait unanimes; en quelques heures de délibération, tout serait fait. Alors, les impériaux changent de batterie. Ils demandent que l'on commence par établir la doctrine de l'Église sur le sujet en question; ils sentent qu'une fois la discussion engagée, on ne sera pas de longtemps en état de rédiger des décrets. Les légats le sentaient aussi; mais comment refuser?

En conséquence, quatre questions furent posées :

I. De quelle nature a été le péché d'Adam?

II. Dans quel sens doit-on dire qu'il passe à sa postérité?

III. Comment se transmet-il?

IV. Comment est-il effacé?

Avant d'aller plus loin, on voudra bien se rappeler que notre but ne saurait être d'étudier théologiquement

aucune des questions agitées dans le concile. Partout où nous n'aurons qu'à laisser parler l'Écriture, le bon sens, l'histoire, nous le ferons, comme nous l'avons déjà fait; partout où il faudrait entrer dans le dédale des opinions humaines, et choisir entre des idées également probables ou également improbables, nous nous tairons.

Or, rien de plus naturel que de chercher à s'assurer, d'après la Bible, s'il faut croire au Péché Originel, c'est-à-dire à une certaine transmission du péché d'Adam; mais, le fait admis, nous trouvons qu'il y a témérité, orgueil, folie, à prétendre l'analyser et l'expliquer. Le chrétien le plus disposé à y voir un dogme fondamental est obligé d'avouer, s'il raisonne, que c'est un des points où Dieu n'a évidemment pas voulu que notre regard allât jusqu'au fond.

Aussi les théologiens furent-ils loin d'être d'accord, même sur la première question. Plus claire, ce semble, que les trois autres, c'est peut-être la plus obscure. Que fut, en soi, le péché du premier homme? S'il nous était raconté comme un péché ordinaire, nous nous en figurerions assez bien la nature et la gravité. Ce fut, dirions-nous, curiosité, gourmandise, orgueil; et comme ces vices ne sont pas rares, nous déterminerions sans trop de peine à quel degré ils étaient coupables dans ce cas. Mais quand nous les voyons suivis de conséquences terribles, permanentes, entièrement hors de proportion, au point de vue humain, avec la gravité du crime, — il y a évidemment là une relation qui nous échappe et que Dieu seul connaît.

Sur la seconde et la troisième question, les théologiens ne disputèrent même pas, tant ils sentaient l'im-

possibilité de s'entendre. Unanimes à affirmer que le péché d'Adam a eu certaines conséquences pour sa postérité, comment auraient-ils espéré de l'être pour dire au juste en quoi elles consistent ? Leur circonspection n'allait pourtant pas jusqu'à se taire. Chacun avait son système, qui d'après Augustin, qui d'après Thomas, qui d'après Scot; mais ils se bornèrent à dire chacun son avis, laissant aux évêques le soin de choisir et d'arranger.

Il n'y eut pas jusqu'à la quatrième question qui, examinée de près, ne devînt source d'embarras. On s'accordait à dire que le Péché Originel est effacé par le baptême; mais une fois la porte ouverte aux *pourquoi*, aux *comment*, les obscurités venaient en foule. Dès que vous donnez au baptême une autre portée que celle d'un signe extérieur, constatant l'entrée dans l'Église et figurant, par l'eau, la purification de l'âme, — où vous arrêterez-vous? Vous voilà pris, en particulier, dans la question des enfants morts sans baptême, et, en dépit de votre raison, de votre sensibilité qui se révoltent, impossible de ne pas les déclarer exclus du salut.

On osa cependant ne pas s'en tenir tout à fait à l'opinion d'Augustin, qui, avec sa logique impitoyable, fait de ces enfants autant de damnés; le docteur Ambroise Catharin alla jusqu'à demander que cette opinion fût déclarée hérétique. Condamner Augustin! On recula; mais une fois ces pauvres enfants hors de l'enfer, on ne savait où les mettre. Quelques théologiens cordeliers se hasardèrent à dire que leur séjour n'était pas sous la terre, comme celui des damnés, mais quelque part sur la terre, à l'air, au soleil; quelques-uns les plaçaient dans une espèce de paradis terrestre, où ils s'occupaient

à raisonner sur les merveilles de la nature, mais sans penser ni pouvoir penser à Dieu. Catharin, qui s'était constitué leur patron, trouvait ce dernier avis encore trop dur : les anges et les saints, affirmait-il, vont constamment les visiter. Les théologiens jacobins proposaient un milieu qui, sans avoir été décrété, est devenu la doctrine ordinaire de l'Église. Selon eux, les enfants morts sans baptême résident entre le paradis et l'enfer; ils ne sont ni heureux ni malheureux, ni joyeux ni tristes. — Bref, on eût dit que le concile était appelé, non pas à dire où étaient ces enfants, mais à déterminer lui-même où on les mettrait, ce qu'on en ferait. Quel délire! Et n'était la nécessité de rester grave dans tout ce qui tient, même de loin et par des liens absurdes, aux grandes idées de la religion, qui raconterait sérieusement des divagations de cette force? Expliquer et développer des dogmes, à la bonne heure; encore faut-il savoir s'arrêter. Mais vouloir deviner, fixer, ériger en dogmes des faits que la révélation n'enseigne pas, et qui sont en dehors de toute espèce d'observation et de vérification,— c'est un travers que nous traiterions d'incroyable s'il était moins avéré, et qu'on nous donnerait, dans l'histoire du paganisme, comme un exemple inouï de la témérité des docteurs, de la crédulité des disciples, de l'ineptie des peuples. Si ce reproche n'est pas précisément applicable au présent décret, puisqu'on renonça à s'expliquer sur l'état des enfants morts sans baptême, combien n'en fit-on pas, plus tard, sur des points qui n'étaient ni plus enseignés dans la Bible, ni plus faciles à éclaircir sans elle! Sur ce point même, d'ailleurs, puisque le concile s'est tû, pourquoi donne-t-on, dans les catéchismes, des détails qu'il n'a pas donnés?

Au reste, tout en enseignant, d'après le concile, qu'il n'y a « point d'autre moyen que le baptême de procurer le salut aux enfants, » le fameux *Catechismus Romanus*, vulgairement appelé *Catéchisme du concile de Trente* [1], avoue un fait qui suffirait au renversement de cette doctrine, si le bon sens n'y suffisait déjà. Ce fait, c'est que, dans la primitive Église, les jours de Pâques et de Pentecôte étaient les seuls où l'on administrât le baptême [2]. Quoique le catéchisme ajoute : « sauf le cas de nécessité, » quelle apparence y a-t-il que les enfants, même les mieux portants, eussent été laissés pendant tant de mois sans baptême, si on avait pensé que leur salut fût compromis?

XVI

Après de longues et inutiles conférences, la majorité en revint à son premier avis : point d'enseignements directs sur le Péché Originel; simple condamnation d'un certain nombre d'idées hérétiques. En vain plusieurs évêques, et les théologiens surtout, remontrèrent-ils qu'un concile est assemblé aussi bien pour instruire les

[1] Nous l'avons déjà cité, et nous aurons souvent à le citer. Publié sur l'ordre exprès du concile (session XXIV), calqué sur ses décrets, approuvé par Pie V en 1570 et par Grégoire XIII en 1583, ce livre est mis, dans l'Église romaine, à peu près sur la même ligne que les décrets des conciles, et c'est, en fait, la base de l'enseignement religieux dans tout l'univers catholique.

[2] « Quibus tantum diebus, nisi necessitas aliter facere coëgisset, in veteris Ecclesiæ more positum fuit ut baptismus administraretur. »

fidèles que pour condamner l'erreur ; en vain quelques-uns, notamment Jérôme Seripandi, le général des Augustins, donnèrent-ils à entendre que ce serait un aveu d'impuissance. Les évêques se sentaient décidément incapables de dresser des articles en lesquels ils eussent eux-mêmes assez de confiance pour les imposer à l'Église. Ils persistèrent donc. Les en louerons-nous? Il faudrait que cette réserve eût été plus constante ; et comme nous les verrons prononcer avec assurance dans des cas où ils n'en savaient certainement pas davantage, nous ne pouvons leur savoir beaucoup de gré d'une modestie aussi passagère, précédée, accompagnée, suivie de tant d'orgueil et d'audace. Puis, dans un autre point de vue, comment accorder ce silence avec l'idée de l'autorité et de la divine inspiration du concile? S'il a reculé devant le Péché Originel, de quel droit imposera-t-il ce qu'il aura décrété sur la Justification, sur la Grâce, sur vingt autres sujets devant lesquels il aurait eu tout autant de raisons de reculer et de se taire? Mais la grande raison, nous l'avons dit, ce fut qu'on ne se sentait pas assez d'accord ; sur ces autres questions, on se trouva l'être un peu plus, et on osa. Voilà tout le secret ; mais alors, nouvelle objection. Cet accord qui vous a donné, en d'autres cas, le courage de prononcer, c'était, dites-vous, un signe de l'assistance divine ; Dieu ne pouvait permettre que vous fussiez unanimes à décréter une erreur. Soit. Mais alors, à quel singulier rôle vous condamnez le Saint-Esprit! Voilà deux questions parallèles, le Péché Originel, sur lequel vous venez de ne rien dire, — et la Grâce, sur laquelle vous allez faire (car c'est ce qui arriva) seize chapitres. Dans ce dernier sujet, par conséquent, assistance du Saint-Es-

prit, pleine et entière ; dans l'autre, rien ou presque rien. Quel caprice ! Et comme nous trouverions étrange la conduite d'un protecteur qui tantôt secourrait, tantôt abandonnerait, tantôt maintiendrait d'accord, tantôt laisserait aller en tout sens ceux qu'il sait ne pouvoir se passer de lui et n'être rien sans lui ! « Exiger, dit le P. Biner, qu'une si nombreuse assemblée ne donnât l'exemple d'aucune dissidence, c'est sortir de ce monde, et vouloir assister à un concile tenu par les anges. » Nous aussi nous trouvons tout simple qu'il y ait eu des questions sur lesquelles on ne s'entendit pas ; mais, plus l'assemblée sera loin de ressembler à un concile d'anges, plus nous serons fondés à la trouver téméraire d'avoir prétendu prononcer infailliblement sur des choses où les anges eux-mêmes, dit l'Écriture, « ne voient pas jusqu'au fond. »

On s'en tint donc à former cinq canons, accompagnés d'anathèmes. Le premier, contre ceux qui nient qu'Adam ait perdu la justice originelle ; le second, contre ceux qui nient la transmission du péché originel ; le troisième, contre ceux qui pensent que le baptême ne l'efface pas entièrement ; le quatrième, contre ceux qui nient la nécessité absolue du baptême ; le cinquième, enfin, contre ceux qui disent qu'après le baptême la concupiscence est encore péché [1].

[1] On appelle *concupiscence*, en théologie, l'ensemble des désirs de révolte qui existent chez l'homme (révolte de la chair contre l'esprit, de l'esprit contre Dieu, etc.). Ces désirs, considérés comme les suites du péché originel, cessent, par le baptême, d'être des péchés : ils ne deviennent criminels que lorsque nous y cédons, tandis que, chez l'homme non baptisé, ils sont coupables par cela seul qu'ils existent. — Telle est la doctrine romaine, et c'est dans ce sens que le concile condamne ceux qui attaqueront

XVII

A l'occasion du second, il s'éleva entre les Cordeliers et les Jacobins une querelle déjà vieille de quatre siècles, que le concile ne devait pas terminer, et qui dure encore.

La vierge Marie est-elle comprise dans le décret qui déclare tous les enfants d'Adam soumis au Péché Originel ? — Voilà la question.

Question oiseuse, s'il en fut. Oiseuse en elle-même : dès que la Bible n'en dit rien, quel moyen aurait-on de la résoudre? Oiseuse dans ses résultats : que la vierge Marie ait été conçue ou non sous l'empire du Péché Originel, que nous importe ? En quoi cette circonstance influera-t-elle sur notre foi ou nos œuvres ? Et quand la *Conception immaculée* de la Vierge serait un fait susceptible d'être établi, le Christianisme aurait donc été incomplet jusqu'à ce qu'on en parlât?

Jusqu'au douzième siècle, en effet, rien de formel sur cet étrange problème. Nous en avons la preuve dans les citations mêmes que Pallavicini accumule, en cette endroit, pour démontrer l'ancienneté des hommages rendus à la sainteté de la Vierge. Plus ces déclarations sont fortes, plus il serait inconcevable que l'exemption de la tache originelle n'y fût pas mentionnée, pour peu qu'on y eût cru ou seulement qu'on y eût songé. Vers 1130, au plus fort de cette espèce de fièvre qui faisait continuellement ajouter de nouveaux honneurs au culte de Marie et

l'efficacité du baptême, en prétendant qu'il n'empêche pas la concupiscence d'être péché.

de nouvelles merveilles à son histoire, les chanoines de Lyon se mettent tout à coup à prêcher ce nouveau dogme; ils parlent même d'instituer une fête en son honneur. Saint Bernard s'y oppose; il leur écrit une lettre sévère, qu'on a tenté, mais en vain [1], de transformer en une simple réprimande sur ce qu'ils n'avaient pas commencé par en référer au pape. Celui qui a appelé cette idée « *une nouveauté présomptueuse, mère de la témérité, sœur de la superstition, fille de la légèreté,* » ne pouvait avoir l'intention de ne s'attaquer qu'à la forme. Ce n'était pourtant pas qu'il fût habituellement avare d'hommages envers la Vierge, puisqu'il l'appelle ailleurs, dans son langage plus pittoresque que noble, « le cou de l'Église, le canal par lequel passent de la tête aux membres toutes les influences et toutes les grâces; » mais comme c'était, après tout, un homme supérieur, il résistait un peu mieux que son siècle au penchant de fouiller le vide pour en tirer le futile ou l'absurde. Quatre-vingts ans après, voilà Jean Scot qui reprend la question. En le lisant, on voit qu'elle a marché. L'Immaculée Conception lui sourit. Il la soutient, mais seulement quant à sa possibilité. De preuves directes, il n'en donne point, n'en cherche point; il ne paraît pas croire qu'on doive jamais en avoir. Dans ses derniers écrits, il incline décidément à l'admettre, mais toujours comme affaire de sentiment. Il lui répugne de penser que la Vierge ait pu être, même un moment, sous le poids d'une condamnation. Christ a racheté tous les hommes; toutefois, il ne serait pas un

[1] Pallavicini, l. VII. — Le cardinal de Bonald, mandement du 21 novembre 1843.

rédempteur parfait s'il n'y avait au moins une créature qu'il ait sauvée, non-seulement des suites du Péché Originel, mais du Péché Originel lui-même. Cette créature, qui serait-ce donc si ce n'est sa mère ? — Admirables raisonnements, sur la foi desquels on n'oserait nous demander d'admettre le plus petit fait scientifique, et qui deviennent bons, apparemment, en religion !

Disciples de Jean Scott, les Cordeliers allèrent bientôt plus loin que lui. L'Immaculée Conception fut hautement soutenue comme un dogme, mais vivement attaquée, en même temps, par les Jacobins leurs ennemis. L'Église ne prononçant pas, le champ restait ouvert. De là des querelles, des écrits, des haines sans fin. On commençait aussi à discuter toujours plus vivement la virginité de Marie, perpétuelle, selon les uns, terminée, selon les autres, à la naissance du Christ ou à celle d'enfants nés après lui. La première opinion gagnait tous les jours du terrain. On en avait besoin : c'était assez pour qu'on la crût fondée. En vain les Évangiles nous montrent-ils la Vierge mariée à Joseph, vivant de longues années avec lui, tout à fait étrangère aux idées mystiques qu'on lui suppose, idées qui eussent été d'ailleurs positivement contraires aux idées juives, puisque la virginité dans le mariage était une espèce d'opprobre ; en vain ces mêmes livres nous la montrent-ils plusieurs fois accompagnée de ceux qu'ils appellent « les frères » de Jésus : toutes ces difficultés, on les a franchies. Marie n'est plus seulement « une vierge, » comme dit l'Écriture, dans sa suave introduction aux merveilles de Bethléem ; c'est « la Vierge, » le type de la virginité et de toutes les perfections dont cet état, selon Rome, est la source. Le concile ne l'a pas dit, mais

l'Église l'enseigne; le Catéchisme Romain en parle au long, avec explications que nous n'oserions citer, même en latin. Pourtant, quand les raisons à l'appui seraient aussi fortes qu'elles sont faibles, si ce n'est ridicules, quand les « *frères* » de Jésus auraient été, comme on l'a prétendu, non des frères, mais des cousins, — toujours faudrait-il avouer que les Évangélistes mettaient bien peu d'importance à cette doctrine, puisqu'ils donnaient, sans nul avis contraire, tant de détails qui ne pouvaient que la rendre invraisemblable et en ôter jusqu'à l'idée. Quand il est dit, par exemple, que « les frères mêmes de Jésus ne croyaient pas en lui, » essayez de mettre *cousins*, et voyez à quelle bizarre idée cela vous mène. Mettez *cousins*, enfin, partout où il y a *frères;* et autant c'était chose naturelle de nous peindre une mère accompagnée de ses enfants, autant ce serait chose étrange, ridicule, que les évangélistes eussent rappelé en dix endroits ce cortége de neveux.

Sur l'Immaculée Conception, les papes flottaient comme les docteurs. Les uns se déclaraient pour, les autres contre, mais comme théologiens, non comme papes; les opinions étaient trop divisées pour qu'aucun d'eux se hasardât à prononcer officiellement. De temps en temps il se faisait quelques pas, soit en avant, soit en arrière. Jean XXII, en haine des Cordeliers[1], paraît un moment sur le point de condamner leur doctrine; Sixte IV, cordelier lui-même, les favorise ouvertement. En 1476, il défend de les accuser d'hérésie, et autorise la fête imaginée à Lyon. La question de fait, cependant,

[1] Ils avaient soutenu l'empereur Louis de Bavière, excommunié par lui. A quoi tenait l'Immaculée Conception!

reste encore indécise. Sixte IV n'affirme pas ; il défend seulement de condamner ceux qui affirment.

Tel était donc, en 1546, l'état de la question. Si elle n'était pas encore assez avancée pour qu'on osât la trancher dans le sens ouvert par Sixte IV, elle l'était déjà trop pour que les Jacobins tentassent de la faire trancher dans l'autre. Ils se bornèrent donc à demander qu'on ne mentionnât aucune exception à la loi du Péché Originel. Plus hardis, parce qu'ils se sentaient plus populaires, les Cordeliers demandaient que la Vierge fût formellement exceptée. Les légats, quoique divisés sur le fond [1], étaient d'accord sur la nécessité de se taire ; toutefois, pour mettre leur responsabilité à couvert, ils en référèrent au pape, et, sur l'avis du pape, on prit encore un milieu. Le décret demeura tel quel ; on y ajouta seulement que la question restait intacte, que la Vierge n'était ni comprise ni exceptée, qu'on s'en tiendrait, enfin, à la bulle de Sixte IV.

S'y est-on tenu ? — L'Immaculée Conception avait été votée à Bâle [2], et ce fut sans doute une des raisons qui l'empêchèrent de l'être à Trente. C'était donc, en réalité, un pas en arrière. Mais le temps a marché et l'idée a fait son chemin ; il a suffi de l'abandonner à elle-même pour qu'elle regagnât, et au delà, ce qu'on lui avait ôté en refusant de la proclamer orthodoxe. Pendant longtemps, voici ce qu'on a fait. Point de décrets positifs ni généraux ; mais tout évêque pouvait demander au pape l'autorisation d'établir, dans son diocèse, le culte de l'Immaculée Conception, et le pape

[1] Del Monte était pour, Cervini contre, et Polus balançait.
[2] Session xxxvi[e].

accordait. Pie IX a fait un nouveau pas, même deux. Il a donné d'abord l'autorisation générale d'introduire le nouveau culte; puis, par une bulle de 1849, il a prescrit des prières universelles pour demander à Dieu une solution définitive. On imprime à Rome les préavis des évêques, tous, cela va sans dire, favorables, et il y en a déjà plusieurs volumes; de sorte que nous pouvons, dès à présent, considérer la chose comme faite.

Donc, encore quelques années, peut-être quelques mois seulement, et il y aura hérésie à nier ce qu'on aura pu jusque-là nier ou croire. Mais n'est-ce pas là la marche qui a été suivie dans l'établissement de tous les dogmes romains? — Une idée surgit. On la défend, on l'attaque. Elle flotte deux ou trois siècles, quelquefois cinq ou six, quelquefois plus, au milieu des désirs, des craintes, des intérêts qui l'appellent ou la repoussent; puis, un jour, quand l'Église en paraît assez imprégnée pour qu'il n'y ait pas à redouter de réclamations trop vives, la voilà article de foi. Et alors, au moins, on sait à quoi s'en tenir; mais, jusque-là, quel inconcevable mélange de certain et d'incertain, d'asservissement et de liberté! La Vierge a-t-elle été exempte de la souillure originelle? On vous invite à le croire, mais sans vous affirmer que ce soit vrai. Peut-être l'affirmera-t-on demain, et, alors, anathème à qui le niera; peut-être ne l'affirmera-t-on jamais. Voilà une Église infaillible qui sera restée mille ans, peut-être deux mille, avant de régler — quoi? Une question sur laquelle le temps n'apporte aucune lumière nouvelle. Si on peut la trancher demain, on doit le pouvoir aujourd'hui, on a dû le pouvoir au seizième siècle; si on ne l'a pu au seizième siècle, on ne doit le pouvoir ni aujourd'hui ni demain.

Le pape actuel va plus loin qu'on ne l'avait encore fait; pourquoi ce progrès? A-t-on découvert des preuves nouvelles? Non. Il n'y en a pas même d'anciennes, nous l'avons dit, car, s'il y en avait, il y a longtemps qu'on se serait décidé. Le pape affirme, dans sa bulle, que « des hommes éminents ont jeté sur ce sujet une vive lumière; » et un de ces hommes éminents, l'abbé de Solesmes, Guéranger, dans son récent mémoire sur l'Immaculée Conception, avoue qu'il est impossible d'en avoir la preuve ni dans l'Écriture, ni dans aucun des dogmes révélés. Pie IX aurait-il donc reçu quelque révélation de plus que ses prédécesseurs? Il ne le dit pas. Comment concevoir, d'ailleurs, des révélations successives, graduelles, sur une question de fait? C'est *oui* ou c'est *non;* pas de milieu. Absurdité donc, nous le répétons, que ce demi-oui dans lequel on est resté jusqu'ici, et que ces exhortations à croire ce qui n'a encore jamais été déclaré vrai.

XVIII

La cinquième session eut donc lieu le 17 juin. Pallavicini, selon sa coutume, après avoir aigrement relevé quelques erreurs de Sarpi, en dit plus que lui sur les divisions de l'assemblée. Voici un passage extrait mot à mot, et seulement abrégé dans quelques endroits.

« Le décret sur le Péché Originel fut approuvé, malgré l'opposition du cardinal Pacheco et de ceux qui, dans la congrégation, avaient désiré qu'on exprimât en termes plus favorables l'exception qui regardait la Vierge. Quelques-uns de ceux-ci demandaient qu'au

moins on imposât silence aux partisans de l'opinion contraire, soit généralement, soit seulement dans les prédications publiques. Il y en eut qui furent d'avis de déclarer que, des deux opinions, celle qui voulait l'exception en faveur de la Vierge était simplement pieuse ; d'autres demandèrent qu'on la déclarât la plus pieuse. L'archevêque de Sassari prétendit que.... Ce décret ne plut pas à l'évêque de Cava.... On ne manqua pas non plus de réclamer contre le titre du concile.... etc. [1] »

Et quand on songe que tout cela se passait en pleine session, dans une assemblée de soixante personnes au plus, aux regards d'un public nombreux, ou, pour mieux dire, aux regards de toute l'Europe, après tant de séances particulières où l'on avait pu s'entendre, après tant d'exhortations sur la nécessité d'être unis, sur l'immense inconvénient de ne pas l'être, — on peut juger de ce qu'était, au fond, cet accord en vertu duquel on allait fixer la foi de l'Église, et anathématiser tout ce qui n'était pas elle.

Peu de jours après, arrivèrent les ambassadeurs de François I[er]. C'étaient Claude d'Urfé, Jacques de Ligneris et Pierre Danès, plus tard évêque de Lavaur. Que venaient-ils faire ? Le rôle des ambassadeurs auprès du concile ne fut jamais bien défini. Nous les y voyons faire un peu de tout, depuis la haute politique, qui n'aurait jamais dû y avoir accès, jusqu'aux plus petites querelles de dogme, où ils protestaient n'avoir pas à intervenir. Selon que leurs maîtres sont bien ou mal avec la cour de Rome, les voilà réprimant ou encourageant l'opposition de leurs évêques. Ce même ambassadeur

[1] Pallav. l. VII, ch. XIII.

d'Espagne qui, le mois précédent, avait demandé d'assister aux congrégations pour contenir, disait-il, les évêques de son pays, — il fut le premier, plus tard, à les exciter contre le pape. Nous ne saurions blâmer, d'une manière absolue, la présence d'un corps diplomatique à Trente. C'était une des nécessités du moment. Nous n'accuserons ni le pape pour avoir demandé des ambassadeurs, ni les souverains pour en avoir envoyé; mais s'ils contribuèrent au lustre extérieur du concile, ils contribuèrent encore plus à lui enlever jusqu'à l'apparence de ce qu'il aurait dû être pour commander le respect et la foi.

Admis le 8 juillet, en congrégation générale, les ambassadeurs français s'exprimèrent, par l'organe de Danès, avec une hardiesse à peine voilée par la politesse des formes. En rappelant que son maître avait résisté à l'exemple et aux sollicitations de Henri VIII, il donna presque à entendre que le concile et le pape devaient en être extrêmement reconnaissants; puis, remontant aux premiers jours de la monarchie française, il fit un pompeux tableau des services rendus par elle à l'Église et en particulier aux papes. Il cita les humbles remercîments dont plus d'un pape avait payé le secours ou l'hospitalité des rois de France; il avança même un fait qui n'est pas prouvé, savoir qu'Adrien Ier aurait reconnu à Charlemagne le droit, non-seulement de confirmer, mais de nommer le pape, droit qui ne se serait perdu que par la renonciation de Louis le Débonnaire. — On le laissa dire; mais les amis du pape furent cruellement affectés de tout cela. Si ce discours renfermait des faits inexacts, il en renfermait assez d'autres sur lesquels on ne pouvait rien répondre; et tous ces souvenirs, que

Rome aurait pu mépriser lorsqu'elle elle était au faîte de sa gloire, s'ajoutaient douloureusement aux échecs que ce siècle l'avait vue recevoir. Danès, plus tard, se montra aussi prompt à la répartie qu'à l'attaque. Un jour que l'évêque de Verdun, Nicolas Psaume, parlait avec force contre les abus de la cour de Rome, un évêque romain, regardant dédaigneusement les Français, murmura : « *Gallus cantat... — Utinam ad illud gallicinium Petrus resipisceret !* » dit Danès.

Cependant l'évêque de Trente venait de mener à bonne fin les négociations entamées par le cardinal Farnèse. Charles-Quint avait accepté les douze mille hommes, et allait entrer en campagne. Par une convention secrète, le pape s'engageait à excommunier le roi de France s'il fournissait, directement ou indirectement, quelque secours aux protestants d'Allemagne. Mais tandis que Paul III ne négligeait rien pour que cette guerre eût l'air d'une guerre *sainte*, et allait, dans ce but, jusqu'à permettre à l'empereur de prendre la moitié des revenus ecclésiastiques de l'Espagne, — l'empereur persistait, en Allemagne du moins, à nier que ce fût pour lui une affaire de religion. Uniquement occupé de retenir dans son parti ceux des princes luthériens qui ne l'avaient pas encore quitté, il disait n'en vouloir aux autres que comme à des vassaux infidèles et révoltés. De leur rébellion contre l'Église et le pape, il n'en était pas question, et, des anathèmes du concile, encore moins.

Paul III crut faire un coup de maître en publiant un jubilé « *pour le succès des armes de l'Église et de l'empereur.* » Il croyait forcer ce dernier à avouer l'alliance et à se reconnaître le champion de l'Église. Ce fut en-

core en vain. Charles n'était pas homme à se laisser mettre au pied du mur. A l'exemple du pape, ou, pour mieux dire, à l'exemple des papes, tous les obstacles qu'il ne pouvait renverser, ou que, pour le moment, il ne lui convenait pas de renverser, — il passait à côté sans avoir l'air de s'en apercevoir. Huit jours après la célébration du jubilé, il met tranquillement l'électeur de Saxe et le landgrave de Hesse au ban de l'empire, sans changer un mot aux formules en usage dans ces cas. Il leur reproche, à la vérité, entre autres méfaits, de s'être emparés des biens d'églises, mais il ne paraît pas savoir qu'ils l'aient fait par système et par hérésie.

La position du pape était de jour en jour plus pénible. Non-seulement l'entreprise ne prenait pas le caractère qu'il eût voulu, à tout prix, lui donner, mais ses efforts inquiétaient et mécontentaient la plupart des princes d'Italie. Bons catholiques, mais extrêmement las de la tutelle impériale, ils s'intéressaient malgré eux aux princes allemands qui avaient osé s'y soustraire; ils comprenaient que Charles-Quint ne pourrait redevenir absolu en Allemagne que son joug n'en devînt aussi plus dur en Italie, et ils voyaient avec douleur le pape travailler à lui en fournir les moyens.

XIX

Est-il vrai, comme le prétend Sarpi, que la ruine des protestants ne fût pas le seul but du rusé pontife, et qu'il espérât trouver encore, dans les préoccupations de la guerre, un prétexte pour se débarrasser honnêtement

du concile? — Quoiqu'il ne s'y fût encore rien fait dont il eût positivement lieu de se plaindre, et que, d'ailleurs, toutes les mesures fussent prises pour qu'il en tînt jusqu'au bout tous les fils, c'était avec une angoisse croissante qu'il se sentait sous le regard de ce rival jusque-là bénévole, dont les droits assoupis pouvaient se réveiller un jour, au moindre vent venu de Ratisbonne ou de Spire. Puis, quoique l'habileté des légats, et plus encore le sentiment de l'intérêt commun, eussent réussi jusque-là à écarter les orages, plus d'un nuage noir s'était montré à l'horizon. « Le concile n'est pas libre! » — s'était écrié un évêque. « Le concile n'est composé que de trois membres! » — s'était écrié un autre, en montrant les légats. Cent fois ces derniers avaient été ouvertement *attaqués*; et comme le système de la responsabilité des ministres n'était encore admis ni dans les lois ni dans les mœurs, leur maître s'était senti bien et dûment atteint de tous les coups dirigés, en apparence, contre eux seuls. « Il ne faut pas se figurer, lui avaient-ils écrit confidemment dès la première session, que les évêques soient ici ce que nous avons coutume de les voir à Rome. Ils sentent leur importance; ils veulent la faire sentir. » Et en effet, quoique le gros des Italiens fût d'un dévouement à toute épreuve, c'était parmi eux que se trouvaient quelques-uns des plus inquiétants. A ceux qui l'étaient par esprit d'opposition, par âpreté de caractère, se joignaient ceux qui l'étaient par conscience et par piété. Il n'y en avait pas de plus dangereux pour la cour de Rome que ceux qui croyaient de bonne foi à l'autorité divine du concile : ceux-là, nul moyen de leur faire entendre qu'en votant contre leur raison ou contre leur conscience, ils fussent encore les

oracles du Saint-Esprit. Ajoutez à cela la perspective de tant de questions difficiles, obscures, insolubles, dont on avait déjà eu maint échantillon ; de tant de réformes demandées, promises, et qu'on n'avait nulle envie d'accorder ; — et vous n'aurez nulle peine à comprendre que Paul III brûlât d'en finir.

C'était, du moins, une opinion tellement générale, qu'on ne se faisait aucun scrupule d'interpréter dans ce sens tous ses actes, tous ses discours, toutes ses pensées. Les légats, jusque-là, n'avaient rien fait que d'acord avec lui : quand on les entendit, prétextant la proximité des armées, proposer une chose qu'on savait être un de ses vœux les plus chers, la translation du concile dans ses États, — qui pouvait douter que ce ne fût par son ordre ? Pallavicini affirme que non, et ses raisons, nous devons l'avouer, ont quelque force. Mais s'il prouve assez bien que les légats avaient agi de leur chef, il prouve aussi, sans le vouloir, que la crainte de l'empereur avait seule empêché Paul III de se prononcer dans ce sens. D'ailleurs, dans un pareil moment, transférer le concile c'eût été le dissoudre ; sans concile, plus d'espoir que la guerre qui allait commencer prît la couleur d'une guerre de religion. En conséquence, les légats furent désavoués et blâmés ; mais, dit l'historien, « pour adoucir l'amertume des reproches, il leur fut mandé que le pape voulait bien croire qu'ils avaient cédé moins à une crainte honteuse, qu'à leur empressement excessif pour la translation ; que cependant, *autant il était honorable de la désirer*, autant il était hors de saison d'en parler dans ce moment. » En effet, l'empereur n'avait parlé de rien moins, assurait-on, que de faire jeter dans l'Adige quiconque remettrait l'affaire sur le

tapis. — Force fut donc de s'en tenir à renvoyer de six mois la session indiquée pour le 29 juillet.

Les armées restèrent assez longtemps en présence. Si les protestants n'avaient eu deux chefs, chose toujours fâcheuse, surtout à la guerre, ils auraient pu prendre l'offensive; leurs forces réunies furent un moment supérieures à celles de l'empereur. Une fois même, ils s'avancèrent jusqu'à quelques lieues de Trente. L'empereur s'était engagé à pourvoir à la sûreté de l'assemblée; s'ils avaient poursuivi, l'aurait-il pu? Le concile pouvait être dispersé ou prisonnier, avant qu'il arrivât pour le défendre. — Ils s'en allèrent. Ils ne voulaient pas, disait-on, rendre au pape un pareil service que de le débarrasser du concile.

Malgré la mésintelligence de l'électeur et du landgrave, leurs affaires marchèrent d'abord assez bien. Jusqu'à la fin d'octobre, les succès furent à peu près partagés. Mais alors, les Impériaux ayant envahi la Saxe et la Hesse, les deux chefs furent obligés de courir à la défense de leurs États, et l'empereur, presque sans avoir combattu, se trouva maître de toute la haute Allemagne. Cependant, plus jaloux d'abattre ceux qui résistaient encore que d'écraser ceux qu'il avait abattus, il n'imposait à ces derniers que des contributions en argent et en hommes. La religion restait libre, ou presque libre; il promettait ouvertement l'électorat de Saxe au duc Maurice, dévoué à l'Autriche, mais tout aussi luthérien que celui à qui on allait l'ôter.

Le pape ouvrit alors les yeux, ou, pour mieux dire, — car il n'était pas homme à les avoir eus fermés, — il osa enfin laisser voir qu'il les avait ouverts. Il rappela ses troupes. L'empereur eut la mauvaise foi de s'en

plaindre, et Paul, la faiblesse de s'en excuser sur l'impossibilité de subvenir plus longtemps à de si fortes dépenses.

Nous reprendrons plus loin la suite des événements. Revenons en arrière, et voyons ce qui se passait à Trente.

XX

Dès le lendemain de la session de Juin, querelles et intrigues avaient repris de plus belle sur le choix des sujets à traiter dans la suivante. Les théologiens du pape disaient qu'après avoir parlé du mal, il fallait parler du remède ; après le Péché Originel, la Grâce. C'était logique ; mais la logique, on le savait de reste, n'était pas plus leur vrai motif quand ils proposaient cette marche, que le bien de l'Église n'était celui des autres quand ils persistaient à ne vouloir que des décrets de réformation intérieure.

Pour calmer ces derniers, les légats donnèrent à entendre que le sujet de la Grâce, livré aux théologiens, ne serait pas de longtemps en état d'être repris en congrégation générale. On pourrait donc, en attendant, s'occuper de sujets d'une autre nature. Les légats proposaient *la Résidence*. Après quelques difficultés, on accepta.

Cette question, en théorie, est une des plus simples qu'on puisse imaginer. Un évêque doit-il résider dans son église ? Est-il coupable lorsqu'il n'y réside pas ? — Personne n'a jamais répondu non, et les chrétiens des

premiers siècles eussent été scandalisés rien qu'à entendre énoncer un pareil doute.

En fait, c'est autre chose. Pendant au moins huit cents ans, — car il n'y en a pas soixante que la Réforme s'est décidément opérée, — l'histoire de l'Église est attristée à chaque page par les doléances des fidèles sur la non-résidence de leurs premiers pasteurs.

Il nous serait donc impossible d'attaquer cet abus plus vivement que ne l'ont fait, aux acclamations des peuples, les hommes les plus éminents de l'Église romaine. Bien plus : à tout ce que nous en dirions, on pourrait objecter que ce ne sont pas seulement les écrivains, mais les conciles, les papes même, qui ont été unanimes à faire une loi de la résidence, à blâmer et à condamner les non-résidents. Qu'avons-nous donc à faire ici? Et comment reprocher au catholicisme ce qu'il n'a jamais ordonné, jamais approuvé?

Si ses décrets l'absolvent, ses actes le condamnent. Un abus que, pendant des siècles, vous retrouvez chez lui, partout, toujours, universellement [1], un abus qui a résisté, non-seulement à la reprobation unanime des fidèles, mais aux décrets qui semblaient les plus forts, à ceux du concile de Trente comme aux constitutions d'Innocent III, comment prouverait-on que cet abus ne fût pas profondément inhérent à la constitution même de l'Église? Comment l'Église prétendrait-elle, en rappelant quelques lois sévères, mais toujours vaines, s'en laver les mains?

[1] Quel aspect pour un chrétien qui parcourt le monde chrétien! Tous les pasteurs ont abandonné leurs troupeaux; tous les troupeaux sont entre les mains des mercenaires. »

(*De emendandâ Ecclesiâ.* Mémoire à Paul III. 1538.)

Ces lois sévères, pourra-t-on dire au moins que la régularité actuelle en soit l'effet?—Non. Cet abus, comme tant d'autres, n'a disparu que par l'utile secours des ennemis de l'Église. Sans la révolution, on ne voit aucune raison pour que les évêques de France fussent aujourd'hui autres qu'ils n'étaient sous Louis XIV, sous Louis XV, alors que renvoyer un prélat dans son diocèse, c'était, selon l'expression reçue, l'*exiler*. Sans la diminution des revenus du clergé, sans l'active surveillance de l'autorité civile et de la presse, qui prétendra que le catholicisme eût tout à coup trouvé en lui-même cette puissance de réforme qu'il n'eut pas lorsqu'il pouvait tout?

Quant aux effets de la non-résidence, nous ne pourrions non plus en parler plus sévèrement que ne l'ont fait les historiens catholiques, ou que ne le fit, en plein concile, le cardinal Del Monte, lorsqu'il ouvrit la discussion. Il alla cependant un peu trop loin. La Réformation elle-même, selon lui, n'était qu'un des résultats du même abus. Si tous les évêques, disait-il, eussent été à leurs postes, l'hérésie n'eût pas pénétré dans les troupeaux. Le fait pouvait avoir été vrai en quelques endroits; mais nous voyons que les évêques avaient généralement été bien loin de manquer d'activité dès qu'il s'était agi de lutter contre la Réforme. C'est qu'il ne suffit pas qu'un général soit à son poste; il faut encore qu'il ait des troupes. Que faire avec la scolastique, avec les formules de l'autorité, contre ces soldats de la Bible qui arrivaient droit au cœur de la place? Le cardinal faisait comme font beaucoup de gens encore. Forcé d'avouer que l'Église avait donné lieu aux attaques sous lesquelles elle avait failli périr, il exagérait à dessein les errements et

les vices disciplinaires, afin que l'on pût croire que tout le mal venait de là. Puis, c'était un sujet où Rome pouvait être sévère sans se condamner trop elle-même; et il y en avait si peu, de ces sujets-là, qu'il n'est pas étonnant qu'elle voulût en profiter.

Le président avait donc fait de la popularité aux dépens des évêques ; il oubliait que les évêques avaient amplement de quoi en faire aux dépens de la cour de Rome. « La résidence, dit l'évêque de Fiesole, Jacques Cortesi, j'avoue qu'elle était jadis absolument nécessaire; mais aujourd'hui, à quoi peut-elle servir? A conserver la pureté de la doctrine? Le premier moine venu peut prêcher ce que bon lui semble, sans que l'évêque ait le droit de le faire taire. A empêcher la corruption du clergé? La portion la plus corrompue, les moines, lui échappent, et il n'y a pas de petit prêtre qui ne puisse acheter ou faire acheter à Rome des exemptions dont il s'appuyera contre l'autorité épiscopale. A surveiller de près les admissions au sacerdoce? Il y a des évêques ambulants, envoyés de Rome, qui, moyennant finance, font prêtres ceux dont les évêques n'ont pas voulu. Si les évêques ne résident pas, c'est qu'ils n'ont rien à faire. Donnez-leur une autorité véritable, ou, plutôt, rendez-leur celle qu'ils n'auraient jamais dû perdre, et ils résideront. »

L'aigreur de ces remarques n'empêchait pas qu'elles ne fussent généralement vraies. La plupart des évêques n'auraient pas osé s'exprimer ainsi; on osa seulement, et c'était beaucoup, décider qu'en traitant de la résidence on aviserait aussi au rétablissement de l'autorité des évêques. — Nous aurons souvent à revenir sur les difficultés dont se hérissait la question ainsi posée, et qui

allaient la tenir *seize ans* à l'ordre du jour, pour n'arriver à aucune solution.

XXI

Vingt-cinq propositions sur la Grâce, extraites des livres de Luther et d'autres théologiens, devaient servir à fixer le champ des débats. Nous ne les reproduirons pas. Sans explication, elles seraient peu à la portée du commun des lecteurs ; et nous ne pourrions les expliquer sans avoir à soutenir les unes, à attaquer les autres, ce qui nous mènerait beaucoup trop loin.

En face d'une religion où les œuvres tendaient de plus en plus à être tout, Luther n'avait peut-être pas suffisamment expliqué, dans l'origine, en quel sens il les considérait comme n'étant rien. « Si au commencement, disait-il plus tard [1], j'ai parlé et écrit si durement contre les œuvres, c'est que Christ, dans l'Église, était obscurci, enterré sous les superstitions. Je voulais affranchir de cette tyrannie les âmes pieuses et craignant Dieu. Mais jamais, jamais je n'ai rejeté les œuvres. » Ainsi, épouvanté des conséquences d'un système où l'on semblait n'avoir plus besoin d'un Sauveur pour mériter, pour *faire* son salut, il ne s'était pas assez dit qu'un extrême ne saurait en justifier un autre. Mais, s'il avait exagéré, c'était plus dans les mots que dans les idées, — et les vingt-cinq propositions soumises au concile reproduisaient moins ses idées que ses mots.

[1] *Tischreden.*

Bossuet a voulu prouver que les exagérations du réformateur n'avaient pas même eu de prétexte. L'Église romaine, selon lui [1], admet pleinement le salut par grâce; jamais elle n'a enseigné qu'il pût être acheté, payé, par les efforts et les œuvres de l'homme. Il le démontre par quelques expressions du décret même qui allait être promulgué dans la sixième session.

Mais quand Luther avait parlé, où était ce décret? Il y en avait d'autres, dira-t-on. En effet, nous savons que plusieurs conciles, plusieurs papes même, notamment Innocent III, avaient écrit de très-belles choses sur la justification par la foi. En théorie et la plume à la main, qu'auraient-ils pu dire d'autre? A moins de soutenir que l'homme peut se sauver lui-même, que l'œuvre d'un Sauveur est superflue, il avait bien toujours fallu rester plus ou moins dans les idées qu'allait prêcher Luther. Mais ces idées passaient-elles dans la pratique? Les retrouvait-on, nous ne dirons pas chez le peuple, toujours porté, quelque doctrine qu'on lui prêche, à croire à la justification par les œuvres, mais dans les enseignements ordinaires, dans les usages, dans les lois, dans les mœurs, dans les cérémonies de l'Église? Que nous citerait-on qui, en dépit de ces quelques mots enfouis dans des livres, ne conduisît alors directement, inévitablement, à cette *tyrannie* des œuvres dont Luther voulait affranchir la chrétienté? Même après le concile, qu'y a-t-il eu de changé? Et quand on viendrait à décréter franchement que ce sont les œuvres qui sauvent, qu'y aurait-il à changer, en fait, à ce qu'est la religion dans les pays fortement catholiques, et tout particu-

[1] *Variations*, l. III.

lièrement en Italie, à Rome, sous les yeux des papes? Le commentaire de Luther sur l'Épître aux Romains, publié à Rome comme ouvrage du cardinal Fregoso, y avait eu un grand succès [1]. Il avait fallu en savoir l'auteur pour y découvrir le poison que le concile allait maintenant analyser. Mais il était infiniment plus facile, comme dans la question du Péché Originel, de condamner que de dire pourquoi, et surtout que de s'entendre sur ce qu'on mettrait à la place des propositions condamnées. Vingt pages ne nous suffiraient pas pour résumer, aussi brièvement que possible, les avis énoncés dans le cours de la discussion. Pas une idée, vraie ou fausse, qui ne se présentât avec un cortége sans fin de divisions et de subdivisions scolastiques; pas un seul point, important ou non important, sur lequel il ne se trouvât au moins deux avis tout divers, et, quant aux nuances, il y en avait à peu près autant que de théologiens. De là des querelles sans fin; de là des scènes où on alla une fois jusqu'à se prendre à la barbe [2], et où la dignité de l'assemblée se consumait misérablement à petit feu.

Fidèles à leur ancienne promesse de retarder le plus possible la condamnation des luthériens, les légats ne s'inquiétaient pas de la longueur des disputes; on ne

[1] Voir dans Ranke combien il s'en fallait peu, lors des premières publications de Luther, que sa doctrine de la Justification ne fût celle de tous les Italiens savants et pieux. « Tu as mis au jour cette pierre précieuse, *que l'Église tenait à moitié cachée,* » avait écrit Polus lui-même à Contarini, depuis cardinal, mais alors le plus *luthérien* des catholiques. La peur des conséquences avait seule conduit à renier le principe.

[2] Pallav. VIII, ch. VI.

paraissait pas s'apercevoir du tort qu'elles faisaient d'avance à l'autorité des décrets qui en sortiraient. Cependant, lorsqu'on vit qu'elles ne pouvaient durer davantage sans que le concile se transformât décidément en une école, il fallut bien songer à la rédaction des décrets. Aux évêques donc de se mettre à l'œuvre; mais leurs précédents embarras n'étaient que des jeux auprès de celui où ils allaient se trouver. Dans la question du Péché Originel, deux ou trois points étaient au moins restés en dehors de toute atteinte ; ici, rien qui n'eût été contesté, ou, du moins, si diversement expliqué, que la variété des formes équivalait à un complet désaccord sur le fond. La Grâce est un de ces problèmes que le cœur seul peut résoudre; dès que vous voulez la mettre en articles, elle vous échappe. Vous croyez, n'est-ce pas, à la chaleur, à la lumière? Essayez de la saisir, de l'emprisonner... Ce serait folie, pensez-vous. La nierez-vous, pour cela? Non; ce serait encore plus folie. — Eh bien, croyez à la Grâce comme vous croyez à la lumière, à la chaleur, à la vie, à l'amour. L'amour! de quelque amour qu'il s'agisse, si vous vous mettez à l'étudier en scolastique, il n'y aura pas quatre hommes sur mille qui soient d'accord sur la définition à en donner, sur les divisions et subdivisions à y introduire. Laissez-lui sa vague et noble largeur, et il n'y aura pas d'homme au monde qui, dût-il le nier en théorie, ne soit forcé de lui ouvrir, sous une forme ou sous une autre, quelqu'une des mille portes de son cœur.

XXII

A la difficulté de rédiger en décret une doctrine quelconque sur un sujet de ce genre, se joignait celle de voiler la diversité infinie des avis qui s'étaient fait jour. Il ne fut cependant pas proposé, au moins ouvertement, de se tirer d'affaire en passant outre. Non que beaucoup n'en eussent été ravis. Après ce qu'on a vu dans la précédente session, il est bien permis de le croire ; mais on avait généralement senti qu'il ne fallait pas y revenir de si tôt. En outre, les observations du dehors n'avaient pas manqué ; l'épithète de *très-prudent* avait été ironiquement ajoutée, dans maint pamphlet, aux titres que se donnait le concile. Enfin, comme c'était par des discussions sur la Grâce que la Réforme avait fait explosion, on ne se sentait pas en position de la condamner sans avoir fixé ce premier terrain.

Ce fut le cardinal de Sainte-Croix, Cervini, second légat, qui entreprit cette épineuse et hardie besogne. Une commission, même peu nombreuse, n'en fût jamais venue à bout ; il fallait un homme seul, et surtout un homme qu'on n'osât pas trop chicaner. Le cardinal se montra cependant d'une douceur, d'une complaisance excessive. Accessible aux moindres observations, toujours prêt à modifier, à changer mots et idées, on eût dit, non le président, mais l'humble secrétaire, écrivant tout, gardant tout, élaborant tout. Son seul but, sa seule pensée, c'était d'en finir en contentant tout le

monde, ou, du moins, en faisant en sorte qu'il n'y eût personne d'assez mécontent pour protester.

Et il y réussit, mais après trois mois de fatigues et plus de cinquante séances, soit particulières, soit générales. Sarpi affirme avoir vu les minutes des innombrables changements faits par le cardinal à la rédaction primitive ; il montre par des exemples que la plupart de ces modifications tendaient à remplacer le positif par le vague, le clair par l'obscur, le contesté par des assertions ambiguës où les opinions les plus diverses, les plus contradictoires même, comme on le verra plus tard, pouvaient également se vanter d'avoir fait la loi.

Aussi ne connaissons-nous rien de plus déplorablement habile que les seize chapitres de ce décret. C'est un de ces travaux herculéens qu'on admire malgré soi, non pour ce qu'ils valent, mais en songeant à la peine, au temps, à l'imperturbable patience dont ils ont été le fruit. Mais ici, à côté de la persévérance et de l'art, quelle incroyable audace ! Quoi ! ce décret qui vous a coûté trois mois de travail, et dans l'arrangement duquel vous vous êtes senti si profondément incapable de trancher nettement aucun des points qui y rentrent ; ce décret dans lequel vous avez ouvertement fait des concessions aux avis les plus opposés, et que, hier encore, vous étiez tout prêt à modifier, à raturer, comme un morceau d'un ouvrage quelconque, — la session est venue, il a été lu en cérémonie... et le voilà inviolable et sacré ! Il traversera les siècles sans que ni homme, ni ange, ni prophète, ni le Fils de Dieu lui-même, s'il revenait sur la terre, puisse y changer un mot, car ce serait désavouer l'Église à laquelle, selon vous, il l'a lui-même dicté ! Rien de plus curieux que la bonne foi avec

laquelle on avoue, pour en faire honneur au concile, ce long travail qui devient, par là même, un si fort argument contre son autorité. « Il est incroyable, dit Pallavicini[1], avec quel soin, avec quelle subtilité, quelle persévérance, on en pesa et on en discuta chaque syllabe, d'abord dans les congrégations des théologiens, qui ne faisaient que conseiller, et ensuite dans celles des Pères, qui avaient voix définitive. » — « En vain, dit le P. Biner, accuserait-on le concile de n'avoir fait qu'effleurer les sujets... Pour ajouter, ôter, changer un mot, il fallut souvent de longues délibérations. » Cela ne prouve pas, soit dit en passant, qu'il n'y ait eu aussi des sujets traités beaucoup trop vite, et nous en verrons plus d'un exemple; mais, pour rester dans le point de vue indiqué, quelle imprudente apologie! Quand on vous appellera à parler, disait Jésus-Christ à ses apôtres, « ne vous mettez pas d'avance en peine de ce que vous direz. » Voilà l'inspiration; voilà l'infaillibilité. Hors de là, elle ne se conçoit plus. S'il vous a fallu des heures, des jours, pour vous décider sur un mot, qui nous garantira qu'en délibérant encore vous n'eussiez pas fini par vous décider pour un autre? Vous nous prouvez la maturité des décrets; mais maturité, chose tout humaine, suppose nécessairement la possibilité d'une maturité encore plus grande; dès que vous la faites valoir en faveur d'un décret, vous avouez l'introduction d'un élément humain, variable, faillible. Sinon, ces ratures sans nombre, c'était donc Dieu qui les faisait par votre main? Ces tâtonnements en tout sens, c'était le Saint-Esprit qui, avant de vous dire son dernier mot,

[1] Liv. VIII, ch. XI.

s'amusait à vous promener d'erreur en erreur!... Allez, après cela, allez déclamer contre les étrangetés du paganisme! Jamais la Grèce, jamais l'Italie ou l'Inde, n'ont adopté une invraisemblance aussi monstrueuse. Quand le Brahme ordonne de croire, c'est au moins au nom de décrets qu'il n'a pas faits, et dont l'origine se perd dans la nuit des temps; mais commander la foi, ouvrir ou fermer le ciel, sur une loi qui peut être retrouvée en brouillon, — c'est une inconséquence et une audace dont les religions les plus fausses n'ont jamais approché.

XXIII

Les fruits ne s'en firent pas attendre. On avait semé le vent; il ne pouvait en germer que des orages. « Les autres hommes parlent pour être entendus, écrivait plus tard Gui de Pibrac au chancelier de l'Hôpital; ceux-ci parlent pour ne point l'être[1]. » Un fait étrange allait bientôt le prouver.

Peu après la publication du décret sur la Grâce, voici venir un livre intitulé : *De naturâ et gratiâ.* L'auteur, Dominique Soto, est un des premiers théologiens du concile. C'est au concile même qu'il dédie son livre. Il se prosterne humblement, dans sa préface, devant l'autorité de ce vénérable corps; il parle du décret avec une admiration profonde, très-sentie, sans doute, car

[1] « Cum cæteri homines loquuntur ut intelligi possint, isti nihil magis volunt quam ne intelligantur. »

ce décret est en partie son ouvrage ; le livre, dit-il, n'en sera qu'un humble commentaire. Et, en effet, pas une page où il n'ait l'air de s'appuyer des idées et des expressions du concile. Jamais l'Écriture elle-même ne fut plus respectueusement citée.

On lit ; on réfléchit ; on se regarde avec une certaine anxiété. Les uns, fort embarrassés de reconnaître dans le commentaire ce qu'ils ont mis ou cru mettre dans le texte, sont près de s'écrier, comme Socrate à l'occasion de Platon : « Que de choses il nous fait dire ! » Les autres, quoique penchant pour les idées de Soto, hésitent à accepter de sa main une victoire que le concile a laissée indécise. De part et d'autre, on se tait ; on sent qu'il ne faudrait qu'un mot pour rouvrir un abîme.

Ce mot, Catharin va le lâcher. Laissant de côté tous les points sur lesquels on pourrait biaiser, il va droit à celui qui peut le mieux être tranché par un *oui* ou un *non*. Le juste peut-il être sûr d'avoir la grâce ? *Non*, avait répondu Soto, et c'était, selon lui, l'avis du concile. *Oui*, répondait Catharin, et le concile, selon lui, l'avait ainsi décrété. Lequel avait tort ? Ni l'un ni l'autre, puisque le concile n'avait dit ni oui ni non ; mais ils avaient tort tous les deux de vouloir tirer du décret ce qu'ils savaient bien ne pas y être. Soto reprend sa thèse ; Catharin revient à la charge. Et c'est toujours au concile qu'ils s'adressent, toujours au concile qu'ils se plaignent, avec une égale aigreur, qu'on détourne ses décisions ; toujours au concile, enfin, que chacun d'eux se présente comme le véritable et seul défenseur de son infaillible autorité. Et le concile ? Il se tait ; il se taira jusqu'au bout. Ni les instances des deux champions, ni les sollicitations de quelques membres,

ni le malaise visible de tous les bons catholiques, ni les plaisanteries qui courent l'Europe [1], rien ne peut le déterminer à mettre fin au débat en disant une bonne fois dans quel sens il a voulu prononcer.

N'insistons pas. C'est le cas, ou jamais, de dire que les faits parlent assez haut. Une assemblée ordinaire qui verrait de graves débats s'élever sur une de ses décisions, et refuserait d'en préciser la portée, — ce serait déjà une singularité peut-être unique dans l'histoire; mais que cette assemblée, en même temps qu'elle se tait, persiste à se présenter au monde chrétien comme la régulatrice de la foi, — comment exprimerions-nous à quel point c'est le renversement du sens commun!

XXIV

Revenons maintenant. Il y aurait à compléter ce tableau par celui des débats d'un autre genre qui n'avaient cessé d'entraver la longue élaboration du décret. Nous avons vu l'empereur, jusqu'à la guerre, retarder de son mieux la condamnation des luthériens, avec lesquels il ne désespérait pas de s'accorder. Au moment de marcher contre eux, il avait paru désirer que les foudres de Trente se tinssent prêtes; vainqueur, il avait trouvé que c'était assez des siennes, et il avait recommencé à ra-

[1] Le concile a prophétisé, disait-on, comme Caïphe, qui prophétisa sans comprendre ce qu'il disait. — Et le plus piquant de l'affaire, c'est qu'on ne faisait là que reproduire une des images de l'évêque de Bitonte, dans ce fameux sermon où il prouvait que, bon gré, mal gré, le concile serait l'organe de Dieu.

lentir le feu. Quant à la translation, il persistait à ne pas y consentir, et le pape, par conséquent, à ne pas avoir l'air de la vouloir. Les légats la voulaient, nous l'avons vu; sûrs que le pape la voudrait dès qu'elle serait possible, tous leurs efforts tendaient à préparer le consentement de l'empereur. En attendant, à Trente, ils en combattaient hautement l'idée; ils retenaient, ils menaçaient de l'indignation du pape ceux qui parlaient de s'en aller; mais leurs sentiments étaient trop connus pour que ce ne fût pas tous les jours à recommencer. Ceux qui revenaient à la charge savaient bien à qui ils faisaient leur cour.

De là un mélange continuel des discussions les plus hétérogènes. Un jour, on s'assemblait pour un des articles les plus abstraits du décret sur la Grâce, et la séance était à peine ouverte qu'on recommençait à peser les chances de la guerre, l'urgence de quitter la ville, les moyens de diminuer la cherté des denrées, etc. Un autre jour, l'esprit tout plein de ces préoccupations et de ces craintes, on se remettait bravement à peser les syllabes du chef-d'œuvre d'obscurité qu'il fallait bien terminer une fois.

Il s'agissait enfin, et toujours en même temps, d'élaborer le décret sur la résidence. Nous avons dit à quelles difficultés il touchait. — Donnons quelques explications de plus.

Dès le quatrième ou cinquième siècle, et peut-être même avant, l'usage s'était introduit d'ordonner des prêtres sans les attacher à aucune église. Ces prêtres ne recevaient aucun salaire; ceux mêmes qui appartenaient nominalement à une église, mais sans y demeurer ou sans y remplir de fonctions, n'avaient aucune part aux

revenus de leurs collègues actifs. Ces revenus étaient si bien regardés comme uniquement destinés à ceux qui les gagnaient, que les économies d'un prêtre ne lui appartenaient pas : elles rentraient, à sa mort, dans le fonds général. Il ne pouvait les léguer par testament, et on regardait comme une fraude d'en disposer, pour éluder la loi, sous forme de donation entre vifs [1]. Peu à peu, à mesure que l'Église s'enrichissait et que ses charges devenaient des *dignités*, dans le sens mondain de ce mot, les princes s'arrogèrent le droit de les donner en récompense de services rendus à l'État ou à eux. De là ce nom de *bénéfices* (beneficia, faveurs), sous lequel on finit par désigner toutes celles dont le revenu était au-dessus d'un simple salaire proportionné au travail ; de là aussi la coutume de laisser le travail à un ministre inférieur, en lui payant strictement sa peine, et d'aller vivre ailleurs avec le reste. Du sixième au treizième siècle, les charges ecclésiastiques se multiplient à l'infini. Les dons faits aux églises étaient généralement convertis en fondations de places à pouvoir ; c'était, le plus souvent, le vœu exprès des donateurs. On aimait à emporter au tombeau l'assurance qu'il y aurait, à perpétuité, un prêtre entretenu sur ce qu'on avait donné. En fondant des chapelles — et qui alors n'en fondait pas ? — on aurait cru ne faire que la moitié de l'œuvre si on n'avait laissé de quoi y mettre un ou plusieurs desservants. Dans la plupart des cathédrales, le nombre des chanoines allait fort au delà, nous ne pouvons pas dire des besoins, puisqu'on aurait pu s'en passer, mais de ce qu'on pouvait raisonnablement accorder aux né-

[1] Voir Hurter, *Institutions de l'Église*, l. IV.

cessités extérieures du culte. A Rouen, à Clermont, à Saintes et dans beaucoup d'autres villes, il y en avait jusqu'à quarante ; à Autun, cinquante ; à Toul, soixante ; à Blois, quatre-vingts. Le nombre des vicaires attachés aux mêmes églises était généralement encore plus grand : la cathédrale de Toul en avait près de cent. De simples églises paroissiales étaient dans le même cas. Celle de Saint-Alban, à Namur, avait vingt chanoines et vingt vicaires ; Campelt, village à trois lieues de Paris, avait aussi vingt chanoines. Au commencement du siècle passé, le nombre des prêtres, en France, était d'environ cent soixante mille, quatre fois plus qu'aujourd'hui, quoique la population fût moindre de plus d'un tiers. Aucune loi, enfin, aucun ordre, ne réglait la répartition de ces armées de prêtres. A côté d'un village muni de vingt chanoines, vous en trouviez où le curé avait à peine de quoi ne pas mourir de faim ; souvent c'était dans un même village que l'opulence de vingt moines contrastait avec la misère du seul prêtre utile et honoré. Les donateurs semaient où ils voulaient ; rien ne les forçait de songer aux besoins réels des populations. Souvent, c'était une circonstance fortuite qui enrichissait une église et multipliait ses prêtres. Un seigneur, partant pour la guerre, est pris d'un accès de piété. Il s'arrête au premier village venu, entre à l'église, fait un vœu, et, s'il revient sain et sauf, l'humble cure sera peut-être un riche bénéfice. Un petit pâtre savoyard veut entrer dans les Ordres. Il part pour Avignon. A Genève, il convoite une paire de souliers. Comment la payer ? Il n'a rien. « Prends-les, lui dit le cordonnier ; tu me les payeras quand tu seras cardinal. » — Et quarante ans après, sur l'emplacement de la boutique,

s'élevait une somptueuse chapelle [1] desservie par *treize* prêtres. C'était le cardinal de Brogny qui payait sa dette.

A Dieu ne plaise donc que nous prétendions critiquer, en soi, ces actes d'une piété quelquefois peu éclairée, mais souvent vive et sincère. L'histoire des fondations pieuses est remplie de faits touchants, de légendes admirables ; mais autant ces faits, pris chacun à part, vous intéressent et vous désarment, — autant il y a lieu d'être frappé, si ce n'est scandalisé, des abus de tout genre qui n'avaient pas pu ne pas en sortir. La plupart des bénéficiers n'ayant littéralement rien à faire, rien, du moins, qu'ils ne pussent faire partout [2], il eût été absurde de les forcer à résider. De là, pour tous les autres, un encouragement perpétuel à la négligence, à l'oisiveté, aux désordres qu'elle amène. S'ils avaient tous été ou absolument liés ou absolument libres, le mal eût peut-être été moins grand ; mais, du bénéficier sans fonctions au curé chargé de travaux, il y avait une foule de degrés, dont aucun n'était assez loin du degré voisin pour que la non-résidence, une fois établie dans celui-ci, ne s'établît aussi dans celui-là. Enfin, malgré la sévérité des règles générales de temps en temps renouvelées par les conciles et les papes, il n'y avait plus de bénéfices où l'on ne pût soit s'exempter, soit se faire exempter de la résidence. Les évêques, surtout, s'étaient arrogé pleine liberté, et leur indul-

[1] La chapelle dite *des Macchabées*, à côté de la cathédrale. Au commencement du seizième siècle, Genève, peuplée de quinze ou seize mille âmes, nourrissait plus de quatre cents prêtres.

[2] Beaucoup n'étaient soumis qu'à réciter le bréviaire, et l'on pouvait encore s'en faire dispenser.

gence pour eux-mêmes, les forçait de fermer les yeux sur tous les désordres de ce genre.

XXV

Unanimes à reconnaître qu'il y avait là un mal, et un grand mal, les membres du concile ne le furent bientôt plus dès qu'on voulut, pour y chercher un remède, en déterminer la nature.

La résidence est-elle *de droit divin* ou *de droit ecclésiastique?* — En d'autres termes, quand un évêque s'en dispense, à qui désobéit-il, à Dieu ou au pape? Et s'il s'en dispense avec l'autorisation du pape, peut-il être considéré comme coupable envers Dieu?

Encore une de ces questions dont l'énoncé seul est un plaidoyer contre l'Église dans laquelle elles ont été possibles. Qu'un pasteur, appelé à la tête d'un troupeau, puisse l'abandonner sans désobéir à Dieu, ou que, après s'y être fait autoriser par un homme, il soit, devant Dieu, exempt de reproche, — c'est une idée que les anciens chrétiens n'auraient pas même condamnée comme une erreur. Celui qui l'aurait eue leur eût semblé plus à plaindre comme insensé que coupable comme hérétique.

A Trente, non-seulement cette opinion fut émise, mais elle eut de chauds défenseurs.

Leurs adversaires, à vrai dire, ne savaient trop qu'objecter. Souvent, plus une vérité est claire, plus il est difficile de la démontrer dans les formes. Si on nous demandait pourquoi nous pensons qu'un prêtre offense Dieu, directement Dieu, et non pas le pape ou Dieu dans

le pape, lorsqu'il abandonne son église et garde les revenus, — en vérité, nous ne saurions que répondre. Nous dirions que c'est tout simple, que le gros bon sens le montre assez ; mais des arguments, des preuves, où les prendrions-nous ? Tout au plus pourrions-nous citer saint Paul : « Veillez sur le troupeau que Dieu vous a confié [1] ; » ou saint Pierre : « Paissez le troupeau de Dieu dont vous êtes chargés [2] ; » encore nous répondrait-on peut-être, sur ce dernier passage, que, puisqu'il est de saint Pierre, c'est-à-dire du pape, il doit prouver plutôt le droit papal.

C'était, en effet, dans ce sens que raisonnaient, à Trente, les partisans de l'opinion chère aux papes. On aurait pu, sans sortir du même chapitre, les défier d'y montrer un seul mot où Pierre ait l'air d'ordonner de son chef. « Je m'adresse, dit-il, aux pasteurs qui sont parmi vous, moi qui suis pasteur *avec* eux... ***Paissez le troupeau de Dieu***... Et lorsque le souverain Pasteur paraîtra, vous recevrez la couronne incorruptible. » Mais comment convaincre avec l'Écriture des gens qui en avaient assez secoué le joug pour bâtir le système dont ils osaient s'appuyer ? « L'épiscopat, disaient-ils, n'est d'institution divine que dans le pape ; chez tous les autres évêques, par conséquent, il est d'institution papale. Puisque c'est au pape à leur assigner le nombre de brebis qu'ils ont à paître, c'est à lui aussi de leur en prescrire la manière ; et puisqu'il peut, s'il le trouve bon, leur en ôter le pouvoir, ne peut-il pas aussi leur permettre de ne pas l'exercer ? » Donc, n'est-ce pas ? —

[1] Actes xx,
[2] 1re épître, v.

s'il plaisait à un pape de se considérer, à la lettre, comme le seul évêque nécessaire, de casser tous les autres et d'éteindre avec eux tout le clergé inférieur, de rester seul et unique pasteur de toutes les paroisses catholiques de l'univers, — il en aurait le droit? C'est absurde... mais c'est logique; et l'on a déjà vu si ces deux mots ne sont pas souvent synonymes quand on presse les conséquences du système romain.

Or, cette absolue concentration, dans les mains du pape, de tous les pouvoirs de l'Église, — c'est, quoique beaucoup de catholiques l'ignorent ou le cachent, c'est le système romain, c'est la pure et invariable doctrine ultramontaine, celle de la cour de Rome, celle des papes. Nous le prouverons plus tard, et nous n'aurons, pour cela, qu'à laisser parler les théologiens et les évêques qui étaient regardés, à Trente, comme les procureurs du pape, les représentants avoués des doctrines papales.

Cependant la querelle s'envenimait. Les légats virent le moment où l'autorité même du Saint-Siége, en tant que source du pouvoir épiscopal, allait être mise en question; de tous les postes à défendre, il n'y en avait pas de plus mauvais. « On y reviendra, dirent-ils; allons au plus pressé. » On y revint, en effet, mais au bout de quinze ans, tout à la fin du concile, et l'orage n'en fut que plus terrible.

Le pape étant ainsi en dehors de la discussion, la partie saine du concile ne pouvait plus guère avoir foi en l'efficacité de ce qu'on allait ordonner sur ces matières. A quoi bon prescrire la résidence, tant que la cour de Rome sera libre d'en exempter qui bon lui semblera, ou de fermer les yeux sur toutes les contraven-

tions ? On prit le parti de poser les règles, sans s'inquiéter et surtout sans paraître s'inquiéter de ce qu'il en adviendrait. Ces règles, d'ailleurs, n'étaient pas dures. Le prélat qui, sans raison suffisante, resterait six mois de suite absent de son diocèse, perdrait le quart de son revenu ; une absence d'un an lui en ôterait la moitié. Rien de plus facile, par conséquent, que de rester dans la règle : il n'y avait qu'à résider un mois sur six, ou même un mois sur douze, pourvu que ce fût en deux quinzaines convenablement espacées. Puis, ce quart, cette moitié à retrancher du revenu, qui la retranchera ? Le métropolitain ? Il est douteux qu'il le veuille, et, s'il le veut, qu'il le puisse. Le pape ? Mais, aux termes du décret, l'affaire ne doit arriver au pape qu'après avoir passé par le métropolitain. Et si c'est ce dernier qui pèche, où sera la sanction ? — On le voit : autant eût valu ne rien dire et ne rien faire. Quand tous les membres du concile eussent été profondément désireux de remédier au mal, que pouvaient-ils ? Ils avaient les mains liées, la langue aussi ; car s'ils étaient individuellement libres, jusqu'à un certain point, de dire tout ce qu'ils pensaient, — en corps, ils ne l'étaient pas. De toutes parts, on leur montrait des abîmes ; on leur disait : « Prenez garde ! si le pape y roule, vous y roulez avec lui ! » Et c'était vrai. Pour corriger l'abus dont nous venons de parler, ils ne pouvaient s'appuyer, en définitive, que sur le pouvoir même qui en avait été la cause première et permanente ; et quant à ces grandes idées d'ordre, de piété, de moralité, de devoir, qui seules auraient pu former une digue contre de semblables désordres, il ne leur eût pas été possible d'y faire sérieusement appel sans entrer en lutte avec celui dont on voulait

que la volonté tînt lieu de toutes les lois, déterminât seule tous les devoirs.

La non-résidence allait donc être, en somme, plutôt facilitée qu'interdite, puisque le décret offrait aux évêques les moyens de la régulariser. Dès lors, comment compter sur eux pour forcer à la résidence les bénéficiers inférieurs ? On décida cependant qu'ils auraient, non comme évêques, mais comme délégués du pape, une certaine autorité sur ceux mêmes qui avaient ou auraient des dispenses pontificales. Ils devaient vérifier ces dispenses, voir si l'absent était convenablement remplacé, si le remplaçant recevait un salaire convenable, etc. Choses très-bonnes en détail, mais qui n'aboutissaient, en droit, qu'à la confirmation de l'omnipotence papale, car les évêques ne devaient ni rejeter ni casser les dispenses, mais seulement en régulariser l'exécution. On décida aussi qu'aucun évêque ne pourrait ordonner des prêtres dans le diocèse d'un autre sans l'autorisation de ce dernier ; enfin, que tout évêque aurait à l'avenir, nonobstant usage contraire ou même exemption accordée, l'inspection et la direction du chapitre de son église cathédrale. — Ce dernier article donnerait seul la mesure de l'excès où était tombé l'abus des dispenses. Que pouvait être la position d'un évêque, perpétuellement face à face avec un corps jadis créé pour lui servir de conseil, et transformé, par la volonté du pape, en une puissance indépendante et rivale ? Il y en avait assez pour chasser de son diocèse un évêque ennemi des tracasseries.

Voilà pourtant où en était arrivé, même en dépit du corps épiscopal, le système romain abandonné à lui-même et à ses tendances envahissantes. Il n'y avait pas

eu dans l'Église une seule lutte, une seule innovation, un seul décret qui n'eût abouti, directement ou indirectement, à étendre l'autorité pontificale. Du bien public et du salut des âmes, il n'en était pas plus question que s'il se fût agi d'une vaste entreprise industrielle ; on n'avait seulement pas l'air de songer qu'il pût en être question. Voyez, dans cette session même, avec quelle ardeur les Italiens avaient fait de la résidence une affaire de droit papal. C'était fort impolitique, ce semble, fort imprudent ; c'était imposer au pape toute la responsabilité des désordres et des maux attribués à la non-résidence, et dont les légats eux-mêmes avaient fait, au début, un si effrayant tableau. Eh bien, ce danger ne les touchait nullement. Viennent les reproches de fait, pourvu que le droit soit constaté. Que la cour de Rome soit accusée d'avoir ruiné l'Église en poussant l'abus des dispenses jusqu'à ses dernières limites, — peu leur importe, pourvu qu'il demeure établi qu'elle en était la maîtresse, et qu'il ne tiendra qu'à elle, si bon lui semble, d'en faire autant à l'avenir. Puis, l'eût-on désiré, comment rompre avec ce passé d'abus et de désordres? Maintes fois le concile en laissa voir l'intention ; mais on se tromperait bien si on pensait que la résistance du pape et l'habileté de ses agents furent les seules causes qui empêchèrent une réforme sérieuse. On ne pouvait faire un pas dans cette voie sans se heurter à quelqu'une des colonnes de l'édifice, et tout le monde n'a pas le courage de Samson.

XXVI

Après tant de mois pour s'entendre, on en était encore si loin, que la séance publique (13 janvier 1547) vit recommencer le débat sur la résidence; le décret, ce qui n'était pas encore arrivé, ne put être admis. « Les billets de suffrage, dit Pallavicini [1], étaient chargés de tant d'observations contradictoires, qu'il fut impossible de rien décider alors ; les légats se réservèrent de les examiner, et de statuer, d'après l'avis de la majorité, dans une congrégation générale. » Cette congrégation n'eut lieu que le 25 février ; et comme le décret, dans l'intervalle, avait subi plusieurs modifications, on ne voit pas comment il a pu légalement être maintenu à la date du 13 janvier, qu'il porte dans tous les recueils [2].

Quant au décret sur la grâce, il avait passé sans opposition. « C'est bien ce jour, dit Pallavicini, que le concile put se glorifier de la plus sublime de ses œuvres, car ce jour fut le premier où l'Église, éclairée

[1] Liv. VIII, ch. XVIII.

[2] Si nous voulions entrer dans les querelles de formes, nous en aurions assez souvent l'occasion. Ainsi, par exemple, dans le décret de la première session, il n'est fait aucune mention des légats, et, dans celui de la seconde, il est dit : « Sous la présidence des trois *mêmes* légats. » Ce ne peut être un oubli ; il est évident qu'on a voulu éluder, au début, la grave question de la présidence, et la résoudre ensuite sous forme de fait accompli. La même irrégularité reparaît dans la douzième session, lors de la reprise du concile, en 1551. — En justice, un acte serait nul s'il renfermait une irrégularité semblable.

d'un nouveau rayon de l'Esprit saint, enseigna pleinement à l'homme les suites de son origine et la propriété de sa nature. » — Entre ce que l'historien a dit des interminables labeurs de l'enfantement, et ce qu'il va être forcé de dire des obscurités laissées dans le décret, que penser de ces paroles? Est-ce ironie, ou mensonge? Non. Pallavicini ne ment pas; il raille encore moins. Le décret est fait : il s'y soumet. La statue, après six mois d'efforts, est arrivée sur l'autel : que lui importe comment et de quel métal on l'a faite? Il se prosterne, et il adore.

La septième session était fixée au 3 mars; on avait donc environ deux mois devant soi. Il avait été précédemment résolu qu'on s'en tiendrait, autant que possible, à l'ordre suivi dans la Confession d'Augsbourg; mais comme cet ordre eût alors conduit à traiter de l'Église et de son autorité, ce dont beaucoup avaient envie, mais dont beaucoup d'autres avaient peur, les légats firent décider qu'on passerait outre.

Ce fut pour arriver à la grande question des Sacrements. Le cardinal de Sainte-Croix se chargea des congrégations où l'on s'en occuperait au point de vue dogmatique, et le cardinal Del Monte de celles où l'on traiterait les questions disciplinaires qui s'y rattachent. Mais malgré la nouveauté et l'intérêt du sujet, les légats ne purent si bien faire qu'un grand nombre d'évêques ne proposassent de reprendre concurremment la question de la résidence. « Déclarez-la de droit divin, disaient les Espagnols, et il n'y aura plus besoin d'entrer dans tant de détails, de lever tant d'obstacles. Elle se recommandera assez d'elle-même. » Ils n'avaient pas tort; mais c'était précisément ce qu'on ne voulait à au-

cun prix. Ne pas la déclarer ouvertement de droit papal, à la bonne heure; mais de droit divin, jamais. Le cardinal Del Monte commença par représenter qu'il fallait au moins laisser aux passions le temps de se calmer; puis, comme on insistait, il eut recours à ce qui tranchait tous les nœuds : le pape ne voulait pas qu'on prît ce côté de la question. On décida pourtant de continuer l'examen des causes de non-résidence, et de s'attacher, en particulier, à la pluralité des bénéfices.

XXVII

Combien y a-t-il de sacrements? — C'est ce qu'il fallait fixer avant tout.

Quand les catholiques d'aujourd'hui nous disent qu'il y en a sept, on ne se douterait guère, à leur assurance, que ce fût encore une question il n'y a pas plus de trois cents ans. Eux-mêmes, pour la plupart, ils s'en doutent moins que personne. Ils sont à cent lieues de soupçonner que ce ne soit pas une chose reconnue et enseignée dans leur Église depuis sa fondation, et c'est de la meilleure foi du monde qu'ils se demandent comment on a pu être assez hardi pour attaquer ce chiffre vénéré.

Il est vrai que le nombre sept était généralement reconnu depuis longtemps. Mais, quoique admis au concile de Florence, c'était encore une opinion, non un dogme; et quand on voulut sérieusement en faire un dogme, les incertitudes abondaient.

D'abord, impossibilité de justifier par l'Écriture, non-seulement le nombre sept, mais l'existence même de

tel ou tel des sept. — Nous aurons à le démontrer plus tard.

En second lieu, ce qui était plus grave pour des théologiens romains, — impossibilité de trouver chez les Pères rien d'un peu constant sur ce point. Chez Augustin, par exemple, tantôt le nom de *sacrement* est pris dans le sens de *chose sacrée,* et donné à toutes les cérémonies de l'Église ; tantôt il est restreint, comme chez les protestants, au Baptême et à la Cène. Ambroise, dans son Traité *De Sacramentis*, ne parle aussi que de ces deux-là. Ce nombre de deux se retrouve jusque dans saint Thomas [1] : « Comme Ève, dit-il, fut tirée du côté d'Adam, ainsi, du côté percé de Jésus-Christ sont sortis les deux sacrements qui forment l'Église, » c'est-à-dire, selon l'explication qu'il ajoute, le Baptême, représenté par l'eau, et la Cène, représentée par le sang. Dans saint Bernard aussi, le sens du mot est si peu fixé, que nous le voyons appliqué à l'acte connu dans l'Église sous le nom de *Lavement des pieds.* Qu'on essaye de comprendre, après cela, comment le Catéchisme Romain peut dire que le nombre sept est venu « *par la tradition des Pères* [2]. »

Ce même catéchisme nous fournirait, à ce sujet, un curieux échantillon d'exégèse. « Les Pères latins, dit-il, ont employé ce mot dans le même sens que les Grecs celui de *mystère.* C'est ainsi que saint Paul l'emploie dans ces paroles (Ephés. I.) : *Pour vous faire connaître le Sacrement de sa volonté*, et dans celle-ci (1 Tim. III) : *Le Sacrement de la piété est grand.* Le mot *Sacrement*

[1] Questions 62. 5. — 66. 3.
[2] *Patrum traditione ad nos pervenit.*

n'est employé là que... » Et l'explication continue. — Or, dans le texte grec, il y a *Mystère*. Ainsi, on commence par mettre *Sacrement* à la place de *Mystère*, et on raisonne ensuite comme si l'Apôtre avait écrit *Sacrement*. Il est vrai que c'est la Vulgate qui a fait le changement, et dès lors, comme on sait, il n'y a pas d'erreur possible.

La meilleure preuve du vague où l'on était encore, ce sont les discussions qui eurent lieu. Plusieurs théologiens proposaient que l'on se contentât d'énumérer les sacrements, sans dire s'il y en a sept, ou moins, ou plus; ils faisaient observer qu'en procédant autrement, on ne pouvait guère se dispenser de définir le sacrement en général, chose fort épineuse dès qu'on en admet plus de deux ou trois. En effet, si la définition est assez large pour embrasser des choses aussi diverses que le Mariage et les Ordres, il est impossible qu'elle n'embrasse pas aussi des choses que l'Église n'appelle pas sacrements, les Vœux monastiques, par exemple. Les scolastiques avaient essayé d'y pourvoir. Les sacrements, disaient-ils, confèrent la grâce *ex opere operato;* les Vœux ne la confèrent que *ex opere operantis* [1]. Pure subtilité, manifestement imaginée après coup pour justifier l'exclusion des Vœux et le nombre sept, mais qui ne saurait lutter contre des raisons d'évidence et de sens commun.

C'était donc là ce que craignaient beaucoup de théologiens. Mais, parmi eux comme parmi les évêques, il y en avait aussi beaucoup à qui il tardait fort que ce point sortît du vague. La dignité de l'Église et du con-

[1] Par le fait opéré. — Par le fait de celui qui opère.

cile, selon eux, y était intéressée. Ils avaient raison. S'il y a en effet sept sacrements, c'était une chose bien étrange que l'Église fût restée quinze siècles sans l'enseigner positivement aux fidèles. Il fallait donc en finir. Puis, n'avait-on pas déjà les sept vertus cardinales, les sept péchés capitaux, les sept jours de la semaine, les sept planètes, les sept chandeliers de l'Apocalypse, dont on s'était si heureusement appuyé, dans la Bulle d'Or, pour fixer à sept le nombre des Électeurs d'Empire, — sans compter l'excellence mystérieuse et si anciennement reconnue du nombre sept en lui-même? « Étant certain, dit Pallavicini [1], que Dieu est une sagesse infinie, que nulle raison, nulle convenance, quelque subtile qu'elle soit, ne peut se présenter à nous avant de s'être présentée à lui, nous ne pouvons pas craindre que, dans l'interprétation de ses œuvres et de ses paroles, il nous arrive ce qui est arrivé à Plutarque quand il a trouvé dans les vers d'Homère tant de sens mystérieux auxquels cet auteur ne pensa jamais. » Il est donc évident, selon le grave historien, qu'en concevant l'idée la plus baroque, on pourra toujours se dire : « Dieu l'a eue avant moi! » — Ce qui est assurément une manière très-neuve d'entendre la sagesse *infinie* de Dieu. Témérité pour témérité, nous préférerions encore celle de Luther, lorsqu'il disait naïvement : « Nous autres docteurs, nous en disons de si subtiles que Dieu lui-même en est tout étonné. »

On ne jugea cependant pas à propos d'insérer dans le décret aucune de ces belles raisons; et comme il n'y en avait point d'autres pour tenir au nombre sept, on

[1] Liv. IX, ch. IV.

n'en mit point. « Si quelqu'un prétend qu'il y a plus ou moins de sept sacrements... qu'il soit anathème[1]. » Le Catéchisme Romain est moins laconique. « Sept choses, dit-il, sont nécessaires à l'homme pour vivre et conserver sa vie... — il faut qu'il naisse, — qu'il croisse, — qu'il se nourrisse, — qu'il use de remèdes pour recouvrer la santé, lorsqu'il l'a perdue, — qu'il reprenne ses forces quand elles sont affaiblies, — qu'il y ait des magistrats pour le gouverner, — qu'au moyen d'enfants légitimes il perpétue le genre humain. Toutes ces choses ayant des correspondants dans la vie par laquelle l'âme vit à Dieu, on peut facilement en tirer quel doit être le nombre des sacrements. Par le Baptême, nous renaissons en Jésus-Christ ; par la Confirmation, la grâce divine nous fait croître et nous fortifie ; par l'Eucharistie, notre âme est nourrie et substantiée ; par la Pénitence, nous sommes guéris des plaies que le péché avait faites à nos âmes, etc., etc. » — Notez que ce parallèle bizarre n'a pas même le mérite d'être complet, seul mérite que puisse avoir ce genre d'arguties. Le sommeil est bien plus universellement nécessaire à la vie que l'emploi de fortifiants ou de remèdes. Quel sacrement mettra-t-on pour correspondant ? — Et ce n'est pourtant pas comme figure oratoire, dans un morceau d'amplification ou d'éloquence, que le Catéchisme emploie et conseille d'employer ce raisonnement. Il le donne comme *une bonne raison*[2] ; et la traduction française de 1844 est encore plus explicite : « Pour montrer aux fidèles qu'il y a sept sacrements, ni plus ni moins,

[1] *Si quis dixerit sacramenta esse plura vel pauciora quam septem... anathema sit.*

[2] Probabilis ratio.

les pasteurs pourront se servir de cette raison, *qui est très-propre à les en convaincre.* » — Il est permis de supposer que, devant des gens raisonnables, on se garde bien au contraire de s'en servir.

XXVIII

Voilà donc sept sacrements. Maintenant, qui les a institués ?

Dire que tel et tel a été institué par Jésus-Christ, ce serait avouer que d'autres ne l'ont pas été, et leur assigner, par là même, un rang inférieur. Que faire ? C'est fort simple : on les attribuera tous à Jésus-Christ.

C'était se jouer de la Tradition tout autant que de l'Écriture. Jusque-là, en effet, il n'y avait eu que le Baptême et la Cène qu'on regardât universellement comme institués par le Sauveur. Pour tout le reste, on s'arrêtait généralement aux Apôtres. Beaucoup de catholiques, et des meilleurs, n'allaient même pas jusque-là, au moins pour un ou deux ; beaucoup laissaient formellement le Mariage en dehors, non qu'ils l'ôtassent du nombre des sacrements, mais parce qu'il leur semblait peu naturel d'attribuer à Jésus-Christ une chose dont il a parlé tant de fois sans se l'attribuer aucunement. Tout cela fut dit ; mais on était dans un de ces moments où le vent de l'omnipotence semblait tourner toutes les têtes. On aurait craint que la moindre exception n'eût l'air d'une victoire accordée aux luthériens. Point de raisons, point de détails : Anathème à qui niera que *tous* les sacrements

aient été institués par Jésus-Christ ; et c'est même par là que s'ouvrira le décret. « Si quis dixerit sacramenta non fuisse *omnia* a Christo instituta... anathema sit. »

En dépit de l'anathème, il a bien fallu trouver un moyen d'adoucir un peu la fausseté patente du décret. Déjà, dans le serment des évêques, dressé par Pie IV aussitôt après la clôture du concile, le mot *tous* est omis. « Je reconnais qu'il y a sept sacrements, institués par Jésus-Christ. » Le sens est le même, mais l'assertion est déjà un peu moins formelle. Dès lors, on l'a généralement interprétée en disant que les sacrements ont bien tous été institués par Jésus-Christ, mais les uns immédiatement, c'est-à-dire de sa bouche, les autres médiatement, c'est-à-dire par les apôtres ou par l'Église, sous une inspiration venue de lui. Si ce n'est pas plus vrai, c'est assurément plus raisonnable ; mais, ce qui est sûr, c'est que ce n'est pas dans le décret, et que si le concile, prévoyant cette interprétation, avait voulu au contraire la proscrire, il n'aurait pu s'exprimer plus nettement qu'il ne l'a fait. Écoutez pourtant Bossuet : « L'institution divine des sacrements paraît dans l'Écriture, ou par les paroles expresses de Jésus-Christ qui les établit, ou par la grâce qui, selon la même Écriture, y est attachée, et qui marque nécessairement un ordre de Dieu[1]. » Après cela, si Claude et Jurieu avaient tort quand ils accusaient Bossuet d'avoir arrangé les décrets de Trente, il faut renoncer à dire que blanc et noir ne sont pas la même couleur. Pour en finir sur ce sujet, encore un mot, un seul, mais nous défions qu'on l'attaque : c'est qu'un lecteur qui ne connaîtrait encore rien de la

[1] *Exposition de la foi catholique*, ch. IX.

doctrine chrétienne, et qui la chercherait dans les décrets du concile, ne pourrait pas ne pas croire, sans aucune espèce d'hésitation, que *tous* les sacrements ont été positivement, clairement, directement institués par Jésus-Christ,—ce que Bossuet, ce que tous les docteurs catholiques, aujourd'hui, avouent être faux.

XXIX

Comme on tenait surtout à n'exprimer que des décisions absolues, où l'autorité de la forme suppléât à celle du fond, on fut assez embarrassé, d'abord, sur la grande question de l'usage des sacrements, et, en particulier, de leur nécessité. Ce n'est pas que beaucoup d'évêques ne fussent déjà tout prêts à dire, sans s'inquiéter des raisons ni des conséquences, que les sacrements sont nécessaires; mais on répondait qu'il n'en est aucun qui le soit de la même manière que les autres. Le Baptême avait été déclaré indispensable au salut : quelque opinion qu'on eût de l'excellence des autres, c'était évidemment le seul dont on pût penser cela. Un enfant mort aussitôt après le Baptême, un chrétien vivant loin de toute église, dans une île déserte ou au milieu des païens, n'avaient jamais été regardés comme perdus, bien que six sacrements leur eussent manqué. D'un autre côté, les protestants n'avaient jamais prétendu que les sacrements qu'ils admettaient ne fussent pas nécessaires, en ce sens qu'il n'y eût aucun inconvénient à les abolir; ils soutenaient seulement que ce ne sont pas les canaux *nécessaires*, indispensables, de la Grâce qui sauve. Mais

Luther avait dit : « Les sacrements *ne sont pas nécessaires;* » c'était assez pour qu'on se crût obligé de déclarer qu'ils le sont. Malgré les remontrances des théologiens les plus sensés, l'article passa. « Anathème à qui soutiendra que les sacrements ne sont pas nécessaires, *mais superflus* [1]. » Pur jeu de mots. Entre indispensable et superflu, il y a un milieu, et c'est dans ce milieu que les protestants s'étaient constamment tenus. Sur qui ou sur quoi tombait donc cet anathème? D'ailleurs, peut-on logiquement ranger sous la même épithète des choses qui ne la prennent pas dans le même sens? Les sacrements sont *nécessaires*, dit le décret. Mais *nécessaire* avec le Baptême, et *nécessaire* avec la Cène ou le Mariage, ce sont, en réalité, deux mots différents. Le décret ajoute que « *tous ne sont pas nécessaires à tous les hommes* [2]; » éclaircissement qui n'est qu'une obscurité de plus. Si *nécessaire*, dans cette partie de la phrase, signifie *indispensable*, il n'aurait pas fallu dire que « tous ne sont pas nécessaires à tous, » mais qu'un seul, le Baptême, est universellement nécessaire. Si c'est autre chose qu'*indispensable*, le Baptême devait encore être mentionné à part, et l'assertion que « tous ne sont pas nécessaires à tous, » ne pouvait porter que sur les six autres. — Pour se débarrasser de ces inexactitudes, on a pris le parti de considérer ce décret comme enseignant simplement qu' « Il est nécessaire qu'il y ait des sacrements. » A la rigueur, ce n'est pas en opposition avec le texte ; mais plus cette dernière proposition est simple, plus il faut convenir que le texte est embrouillé. Cette proposition

[1] Si quis dixerit sacramenta non esse ad salutem necessaria, sed superflua... anathema sit.

[2] Licet omnia singulis necessaria non sint.

même est-elle bien claire? Elle peut encore avoir deux sens. Voulez-vous dire qu'il est bon, utile, excellent, qu'il y ait des sacrements? Les protestants n'ont jamais dit le contraire. Voulez-vous dire qu'il les fallait absolument? Alors, qu'en savez-vous? Qui vous dit que Dieu n'eût pas pu sauver par de tout autres moyens? Et que faites-vous de tant de passages de l'Écriture où le salut est promis soit à la foi, soit aux œuvres émanant de la foi, sans aucune mention des sacrements? Dans l'hypothèse de leur nécessité absolue, l'omission est inexplicable.

Pour augmenter encore le vague, on ajouta une vieille distinction scolastique entre la nécessité du fait et la nécessité de l'intention[1]. Ainsi, par exemple, l'Extrême-Onction sera réputée nécessaire, non en ce sens qu'il faille absolument l'avoir reçue pour mourir en état de grâce, mais en ce sens qu'il faut l'avoir désirée. Et si des gens sont morts en état de Grâce sans l'avoir désirée, sans y avoir pensé, sans en avoir seulement jamais entendu parler, c'est qu'ils étaient dans des dispositions telles qu'ils l'auraient désirée s'ils l'avaient connue et qu'ils y eussent pensé. — Réduite à de telles proportions, la nécessité des sacrements finit par devenir quelque chose de tout à fait raisonnable; mais il n'en est que plus déraisonnable, alors, d'avoir appelé *nécessaire* ce qui est si loin de l'être. C'est d'ailleurs encore en contradiction avec la nécessité absolue du Baptême. Les enfants qui n'ont pas le bonheur de le recevoir le désireraient très-certainement s'ils le connaissaient. Si donc cette dernière restriction est fondée, pourquoi les exclure du ciel pour le seul fait de ne l'a-

[1] Si quis dixerit sine eis *aut eorum voto*...

voir pas reçu? Et si ce sacrement fait exception, pourquoi le concile continue-t-il à parler de tous à la fois?

Ce sont là des critiques que tout le monde peut faire. Quand nous admettrions ce décret, il nous semble que nous le trouverions encore singulièrement mal rédigé; plus nous tiendrions aux doctrines, plus nous serions fâchés d'en voir un exposé si fautif.—Beaucoup d'autres décrets sont dans ce cas. Nous en donnerons çà et là quelques exemples.

XXX

Il s'agissait enfin de décider comment les sacrements opèrent. Sont-ce des *occasions* de grâce ou des *causes* de grâce? En d'autres termes, ont-ils une vertu indépendante des sentiments de ceux qui les reçoivent?

Le bon sens dit que non; l'Écriture aussi. Nous le montrerons plus tard pour chacun d'eux. Malheureusement, après ce qu'on avait déjà voté sur l'influence du Baptême, il n'était plus guère possible de s'en tenir au bon sens ni à l'Écriture. Si le Baptême opère un si merveilleux résultat sur l'enfant qui ne peut en avoir aucune idée ni l'accepter en aucune façon, il est en effet assez difficile d'admettre que les autres sacrements n'aient, par eux-mêmes, par le fait d'être reçus, *opere operato,* aucune influence quelconque. Si l'enfant est sauvé par une cérémonie à laquelle il n'a pris et n'a pu prendre aucune part, pourquoi le malade sans connaissance ne serait-il pas sauvé aussi par une cérémonie à laquelle il reste étranger? C'est ainsi qu'une erreur en appelle une

autre. Ce qu'on avait prononcé pour le Baptême, il fallut le répéter pour les sacrements en général. On les proclama donc *causes* de Grâce.

Maintenant, comment le sont-ils ? — Autre question qu'on ne pouvait omettre. Alors s'émut entre les théologiens une des plus vives querelles dont le concile eût encore été témoin. Les uns soutenaient que les sacrements sont des causes physiques et instrumentelles de la Grâce, ce qui revenait à dire, par exemple, que les bons effets de la communion dans une âme se lient au fait même de recevoir et d'avaler une hostie. Les autres, plus raisonnables, disaient qu'un effet spirituel ne peut tenir à une cause physique ; qu'ainsi, l'efficace des sacrements vient de ce que Dieu s'est engagé à agir au-dedans toutes les fois que tel ou tel acte matériel aura lieu au dehors. Ceux-ci, non sans raison, on les accusait d'être luthériens ; ceux-là, les autres leur disaient qu'ils prêchaient une chose absurde ; — et nous, nous sommes forcés d'ajouter que cette chose absurde est ce qui concorde le mieux avec l'ensemble de la doctrine et des usages romains. Avec l'ensemble de la doctrine, disons-nous, car on ne voit pas à quoi peut conduire, si ce n'est à cela, le huitième canon ainsi conçu : « Si quelqu'un dit que les sacrements ne confèrent pas la Grâce par eux-mêmes, *ex opere operato*... qu'il soit anathème [1]. » Avec l'ensemble des usages, disons-nous encore, car l'adoration de l'hostie, le caractère profondément sacré attribué au Chrême, mille cérémonies particulières usitées dans l'administration des sacrements, tout, enfin, nous auto-

[1] Si quis dixerit per ipsa novæ legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam... anathema sit.

rise à penser, bien qu'on ait quelquefois essayé de le nier, que l'Église romaine accorde ou permet d'accorder à des choses toutes matérielles une certaine action directe sur l'âme du chrétien.

Quoi qu'il en soit, la querelle fut si vive que les légats se plaignirent aux chefs d'ordre du peu de modération de leurs religieux ; ils écrivirent même au pape qu'il fallait chercher un moyen de les réprimer. Mais comment ? On ne pouvait se passer des théologiens de profession ; et il n'était pas étonnant qu'à force de se voir indispensables, ils s'abandonnassent de temps en temps à se croire un concile.

XXXI

Après diverses discussions plus ou moins futiles, on passa à se demander jusqu'à quel point l'intention du prêtre est nécessaire à la validité du sacrement administré par lui. « La plus petite erreur, même involontaire, avait dit un pape [1], entraîne la nullité de l'acte entier. » Le concile de Florence s'était prononcé dans le même sens, et cette décision était un lien qu'on n'osait rompre ; mais on s'effrayait des conséquences. Elles étaient effrayantes, en effet. Qu'un prêtre incrédule ou distrait vienne à baptiser un enfant sans avoir sérieusement l'idée de le baptiser, et l'enfant, s'il meurt, est perdu ; qu'un évêque ordonne un prêtre sans avoir actuellement et formellement, par distraction ou pour

[1] Innocent III, ép. IX.

toute autre cause, celle de lui conférer la prêtrise, et voilà un prêtre qui n'est pas prêtre, et les gens qu'il baptisera, qu'il mariera ou absoudra, ne seront ni baptisés, ni mariés, ni absous. Le pape même pourra, sans s'en douter, avoir été ordonné de la sorte, et comme c'est de lui que tout découle, tous les évêques de l'Église pourront se trouver à la fois de faux évêques, tous les prêtres de faux prêtres, sans qu'il y ait aucun moyen de renouer la chaîne.

Toutes ces suppositions, que Catharin développa avec beaucoup de chaleur, — Pallavicini commence par les traiter de « merveilleuses tragédies ; » reproduites par Sarpi, ce ne sont plus, toujours selon lui, que de « spécieuses fourberies. » Ce sont des arguments, dit-il, qui n'ont rien de nouveau. N'avaient-ils pas été cent fois rebattus après le décret de Florence? Il se moque de Catharin, « peignant en termes attendrissants l'anxiété d'un père qui, ayant un enfant à l'agonie, se dirait que le pauvre enfant n'est peut-être pas baptisé et va être exclu du ciel. » Et cette anxiété, pourtant, l'historien finit par avouer qu'elle est parfaitement fondée. « Au reste, dit-il[1], que personne en particulier, après toutes les recherches possibles, ne puisse parvenir à avoir une certitude parfaite de son baptême, ce n'est pas une chose qui répugne... Personne ne peut se plaindre qu'il souffre ce mal sans l'avoir mérité... Dieu, par une bonté purement arbitraire, délivre l'un sans délivrer l'autre. » Fort bien; mais nous voilà alors dans la prédestination, tant reprochée à Calvin; et tandis que Calvin la fait au moins dépendre uniquement de la volonté

[1] Liv. IX, ch. VI.

de Dieu, la voilà dépendant de l'inattention d'un prêtre.

C'est ce que disait Catharin. On ne lui répondit pas; on vota. Le décret de Florence fut maintenu; il n'y eut qu'un léger adoucissement de termes, lequel, au fond, ne changeait rien. « Si quelqu'un dit que l'intention, *au moins celle de faire ce que l'Église fait*[1], n'est pas requise chez le prêtre... qu'il soit anathème. » Ce n'est pas clair; mais nous aurons beau prendre le sens le plus large possible, et dire, par exemple, que le Baptême est valide pourvu que le prêtre, en l'administrant, n'ait pas l'intention formelle de le faire nul, — il n'en restera pas moins au prêtre l'infernal pouvoir de fermer le ciel à l'enfant qu'il aura l'air de baptiser. Dès que vous admettriez la moindre possibilité que Dieu sauvât cet enfant, — et Pallavicini lui-même est forcé de dire que ce n'est pas impossible, — vous renverseriez le décret. Avec ou sans ménagement, peu importe : vous avouez que l'intention n'est pas indispensable.

Mais, dira-t-on, que fallait-il donc faire? Fallait-il dire que l'intention est inutile? que certains mouvements des mains et des lèvres suffisent pour baptiser un enfant, pour ordonner un prêtre, pour tirer Jésus-Christ du ciel et l'incarner dans une hostie? C'est bien alors que l'on crierait au formalisme! — Sans doute; mais pourquoi prononcer? Dites que l'intention est nécessaire, et vous ouvrez un abîme d'invraisemblances; dites qu'elle ne l'est pas, et vous voilà dans un grossier formalisme. Il y aurait bien eu une solution raisonnable, et c'était celle que Luther avait eue en vue en niant la nécessité de l'intention; mais, celle-là, on ne la voulait

[1] Saltem faciendi quod facit Ecclesia.

pas, on ne pouvait pas la vouloir. C'eût été, — nous l'avons déjà indiqué, — de lier l'effet du sacrement, non à l'intention de celui qui l'administre, mais aux dispositions de celui qui le reçoit. Alors, qu'importe comment et par qui vous avez été baptisé? C'est à vous, à vous seul, qu'il appartient de ratifier votre baptême en acceptant les engagements pris pour vous, car, comme dit saint Paul, « le Baptême qui sauve, c'est l'engagement d'une bonne conscience devant Dieu. » Des mains d'un prêtre indigne, rien n'empêche que vous n'ayez été légitimement scellé du sceau de la Grâce ; des mains d'un incrédule qui, en vous donnant le pain des anges, se sera moqué de Dieu et de vous, vous pourrez avoir communié et saintement communié. Il va sans dire que le prêtre serait un misérable s'il allait s'autoriser de cela pour administrer les sacrements sans intention et sans piété ; mais ce n'en est pas moins la seule idée qui ne blesse pas la raison, la justice, et l'ensemble d'un culte « en esprit et en vérité. »

Mais à quoi bon justifier nos critiques? L'Église les a assez justifiées par les changements qu'elle a faits ou laissé faire à ce décret. Un an à peine après sa publication, Catharin écrivit un livre où il osait affirmer que le concile avait voté dans son sens. On se récria, mais on ne le condamna pas. « Je pense, dit Pallavicini, que son sentiment est faux, *mais n'a pas été condamné expressément par le décret;* c'est pourquoi il put légitimement soutenir qu'il n'était pas opposé au concile. » Depuis lors, que s'est-il passé? Dans l'article des sacrements en général, le Catéchisme Romain admet pleinement, comme le concile, la nécessité de l'intention; dans les détails, il l'abandonne. Ainsi, en parlant de

l'Eucharistie : « On se rappellera, dit-il, ce qui a été dit plus haut, savoir que les sacrements peuvent être légitimement administrés par de méchants prêtres, pourvu que les choses nécessaires à la consommation de l'acte soient *exactement* observées ; » et le mot que nous traduisons par *exactement, ritè*, ne se dit guère que de l'exactitude des formes. En fait, sauf les circonlocutions nécessaires pour sauver l'honneur du concile, la non-nécessité de l'intention a fini par être universellement enseignée. L'anathème de Trente s'est transformé peu à peu en simples exhortations sur la gravité à mettre dans l'administration des sacrements. C'est très raisonnable, très chrétien... mais ce n'est plus le décret.

Notons, à ce sujet, une différence frappante entre les modifications que le temps a apportées aux décisions du concile. Les modifications de dogme, — c'est dans un sens raisonnable et chrétien qu'elles se sont, pour la plupart, opérées ; mais dans les choses de pratique, — c'est le concile, au contraire, comme nous le verrons, qui est généralement plus raisonnable et plus chrétien que l'Église. Dans les deux cas, nous pouvons demander ce que devient l'autorité du code suprême écrit à Trente.

XXXII

Après avoir ainsi réglé ce qui tenait aux sept sacrements en général, on se mit en devoir de les examiner à part, à commencer par le Baptême. — Qui se serait

douté qu'avant quinze ans on n'en serait pas au dernier ?

Plusieurs des points relatifs au Baptême avaient été tranchés d'avance dans la question du Péché Originel ; il n'en restait qu'un petit nombre, sur lesquels on se mit assez aisément d'accord. Un seul arrêta quelque temps. Le baptême des hérétiques est-il un vrai baptême ? Peut-on, lorsqu'ils se font catholiques, ne pas les rebaptiser ?

Depuis assez longtemps, on s'accordait à regarder leur baptême comme valable, et à ne faire entre eux, sous ce rapport, aucune distinction ; mais on ne pouvait oublier que l'Église s'était jadis montrée beaucoup moins large. A plusieurs époques, on avait paru plutôt disposé à rebaptiser tous les hérétiques, sans aucune exception. Les conciles de Nicée et de Constantinople ayant cru devoir désigner ceux qui seraient rebaptisés et ceux qui pourraient ne pas l'être, quelques évêques de Trente proposaient qu'on en fît autant ; mais la majorité comprit qu'on n'en viendrait jamais à bout. On se décida donc à sanctionner l'opinion généralement reçue ; seulement, pour n'avoir pas l'air de blesser d'anciennes décisions ou d'anciens usages, on se borna à déclarer valable tout baptême administré « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, *avec l'intention de faire ce que fait l'Église*[1]. » Cette intention, en quoi consiste-t-elle ? Le décret ne le dit pas. L'eût-il dit, il aurait fallu dire encore jusqu'à quel point on doit l'avoir, car il est clair que tout le monde ne peut pas l'avoir au même degré et de la même manière. Le Catéchisme Romain est encore plus large. « Tout le monde peut baptiser, hommes ou

[1] Cum intentione faciendi quod facit Ecclesia.

femmes, de quelque secte et profession qu'ils puissent être, juifs, païens ou hérétiques. » Comment des juifs et des païens peuvent avoir, en quelque degré que ce soit, l'intention de faire, en baptisant, ce que fait l'Église, — ce n'est pas facile à comprendre ; et l'on pourrait bien voir là encore une preuve de l'abandon du décret sur la nécessité de l'intention. Puis, n'admirez-vous pas cette gradation? Juifs, païens... *hérétiques*. Ainsi, ministre protestant, vous êtes moins apte à baptiser qu'un rabbin ou qu'un brahme.

Ce décret, en définitive, n'a fait que livrer la chose au caprice des évêques, souvent des simples curés. Quand il s'agit d'attirer au catholicisme un protestant peu disposé à se donner en spectacle, on se garderait bien de lui proposer un second baptême; quand on veut faire de l'éclat, et que le converti s'y prête ou ne peut s'y refuser, c'est par là qu'on commence. Mais comme le Baptême, selon un autre article du décret, imprime à l'âme un caractère indélébile, et ne pourrait, sans sacrilége, être reçu deux fois : — « Si tu es baptisé, dit le prêtre dans ces cas-là, je ne te baptise point; si tu ne l'es pas, je te baptise. »

Il s'agissait enfin de faire en sorte qu'en reconnaissant la validité du Baptême des hérétiques, on ne parût pas avouer l'inutilité des cérémonies accessoires [1] dont ils avaient débarrassé l'administration de ce sacrement. Il fut donc déclaré que, sauf impossibilité majeure, le prêtre ne pourrait omettre, dans aucun sacrement, aucun des rites approuvés par l'Église. On eut la pru-

[1] Exorcisme pour chasser le démon, sel mis dans la bouche, signes de croix sur le front, les yeux, les épaules, salive aux narines et aux oreilles, chrême sur le sommet de la tête, etc.

dence de ne rien dire sur leur ancienneté et leur apostolicité ; mais les docteurs sont restés libres de les faire remonter aussi haut que bon leur semble, et l'Église n'a jamais condamné, que nous sachions, ceux qui les ont hardiment attribués aux Apôtres. « Quoique l'eau naturelle suffise, dit le Catéchisme Romain, on a *toujours* observé dans l'Église, *conformément à la tradition des Apôtres,* que, lorsque le Baptême est administré solennellement, on y joint le Saint-Chrême. » — Voilà le Chrême remontant aux Apôtres. Ne nous récrions pas trop; tout à l'heure nous l'allons voir remonter à Jésus-Christ.

XXXIII

Il y avait donc eu, en somme, dans le décret sur le Baptême, certaines concessions; sur la Confirmation, dont on allait s'occuper, on ne pouvait rien céder. Les enseignements où l'Église est le plus en dehors du christianisme apostolique sont, en général, ceux où elle est le moins disposée à faire des concessions, et où, d'ailleurs, elle peut le moins en faire, car dès qu'elle aurait fléchi sur un détail, il n'y aurait plus de raison pour qu'elle ne fléchît pas sur d'autres. Ici, ce n'était même pas sur des détails qu'on l'avait attaquée : c'était le sacrement même qu'on niait, et il n'y avait pas de milieu entre l'abandonner et le soutenir.

Si la Confirmation, en soi, n'a rien de mauvais ni d'absurde, c'est pourtant un des points sur lesquels il est le plus difficile de s'arranger avec la Bible, et même

avec la Tradition ; avec la Bible, car elle n'en dit rien[1]; avec la Tradition, car elle a dit longtemps tout autre chose. Les premiers Pères parlent d'une cérémonie où les jeunes chrétiens admis à la Cène venaient *préalablement* se déclarer enfants de l'Église, et *confirmer* publiquement les promesses qu'ils avaient faites ou qu'on avait faites pour eux ; c'était donc ce qui a lieu, dans la plupart des églises protestantes, sous le nom de *Réception des catéchumènes.* Le rôle du prêtre se bornait à interroger les néophytes, à recevoir leurs promesses, à leur adresser une exhortation, à prier solennellement pour eux. Comme il était naturel, vu la circonstance, que cette prière eût particulièrement pour but de leur obtenir la grâce d'être fermes dans leur foi, on attacha peu à peu à cet acte une certaine importance sacramentelle. Puis vint, on ne sait à quelle époque, l'usage d'une certaine onction : c'était comme un second baptême, ou, si l'on veut, un complément du premier. Mais à mesure que le Baptême prenait une signification plus formelle et plus complète, la Confirmation devait tendre à s'en séparer ; portion de sacrement, elle devint un sacrement distinct. Alors, le mot et la chose changèrent. Le mot, car au lieu d'indiquer une cérémonie où l'on *confirmait* certains vœux, il ne désigna plus que celle où l'on *confirmait* les jeunes chrétiens dans leur résolution

[1] Le Catéchisme Romain n'essaie même pas d'établir la Confirmation par l'Écriture; il se contente de citer deux passages que deux Pères, dit-il, ont appliqués à ce sacrement. L'un, cité par saint Ambroise, est celui-ci : « N'attristez pas le Saint-Esprit, dont vous avez été marqués comme d'un sceau. » L'autre, cité par saint Augustin, est : « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs, par le Saint-Esprit qui nous a été donné. » — Citer cela, ou avouer qu'on n'a rien à citer, c'est tout un.

St Paul ranks Confirmation among the

d'être chrétiens ; la chose aussi, car l'accessoire devint le principal, l'usage de prononcer certains vœux, certaines déclarations de foi, tomba, et il ne resta que l'onction. Nous ne savons non plus à quelle époque elle commença d'avoir lieu *après* l'admission à la Cène ; mais cela seul supposait un changement total dans la nature et le sens de cette cérémonie.

C'est donc l'onction, accompagnée d'une certaine formule, qui constitue aujourd'hui la Confirmation. Sous cette forme, il est clair qu'on ne saurait soutenir que les premiers chrétiens en aient fait un sacrement, puisqu'ils n'en avaient aucune idée. Aussi, au sein même du concile, plus d'un scrupule se fit jour. Quelques membres allèrent jusqu'à rappeler timidement l'ancienne cérémonie de la Confirmation des vœux. « On opposa, dit Sarpi, que puisque cela ne se pratiquait plus, on devait croire que cela ne s'était jamais pratiqué, *vu que l'Église n'eût jamais aboli une cérémonie si utile.* » Irréfutable argument, comme on voit. Puis, si on la trouvait utile, pourquoi ne pas la rétablir, même en gardant la Confirmation par l'onction ? Mais on avait déjà voté précisément le contraire. « Si quelqu'un, est-il dit dans un des canons sur le Baptême, prétend que les enfants parvenus à l'âge de raison doivent être appelés à confirmer les vœux faits en leur nom par leurs parrains... qu'il soit anathème. » Anathème aussi à qui prétendra que la privation des sacrements doive être la seule peine de ceux qui refuseraient de sanctionner ce que leurs parrains ont promis pour eux. Quel sera donc leur châtiment ? Le décret n'en dit rien. C'est une sentence en blanc, que l'inquisition se chargea de remplir. Ainsi, quand l'Église romaine laisse en paix ceux qui

ont rompu avec elle, soyons bien avertis que ce n'est pas par tolérance. Le concile a dit anathème à qui croirait qu'on ne doit pas les punir.

XXXIV

Restait un point qui n'avait encore jamais été définitivement résolu. L'évêque est-il seul apte à administrer la Confirmation ?

L'usage de l'Église était depuis très-longtemps favorable à cette idée; mais les docteurs auraient aimé dire pourquoi, et ce n'était pas facile. Il est impossible, en effet, d'en donner une autre raison que l'usage même. Le Catéchisme, qui ne recule jamais, croit en avoir trouvé une. « *l'Écriture sainte nous apprend*, dit-il, que l'évêque seul peut confirmer. Nous lisons dans les Actes que *ceux de Samarie ayant reçu l'Évangile, Pierre et Jean prièrent pour eux afin qu'ils reçussent le Saint-Esprit... n'ayant encore été que baptisés.* » Où est l'Évêque là-dedans ? — demandera-t-on ; et l'on pourrait tout aussi bien demander : Où est l'onction ? Où est la Confirmation ? Car ce fait ressemble singulièrement à tous ceux où il est question du Saint-Esprit conféré par les apôtres. —Attendez. « Celui, poursuit le Catéchisme Romain, qui avait baptisé les chrétiens de Samarie, Philippe, n'était que diacre. On voit donc, d'après ce récit, qu'il n'avait pas eu le pouvoir de les confirmer. » Ce qu'on y voit, c'est que les apôtres seuls conféraient le Saint-Esprit ; mais que ce soit là la Confirmation, c'est ce que nul au monde n'aurait l'idée d'y voir, s'il ne l'avait préala-

blement entendu dire. Puis, à quoi pense-t-on ? Si ce fait prouvait quelque chose, il prouverait, en effet, qu'un diacre ne peut pas confirmer ; prouverait-il qu'un prêtre ne le puisse pas non plus ?

Quant aux motifs logiques, on en manquait complétement. La Confirmation n'est ni aussi importante que le Baptême, puisqu'elle n'est pas réputée indispensable au salut, ni aussi grave que la Cène, puisqu'on ne saurait rien imaginer de plus grand que l'acte de créer, en quelque sorte, le corps divin du Sauveur. Si donc un simple prêtre peut administrer ces deux derniers sacrements, pourquoi pas l'autre aussi ?— Avec les détails historiques que nous avons donnés ci-dessus, on le comprendrait assez bien. Quand la Confirmation était ce que nous avons dit, il était naturel que le premier pasteur du lieu, l'évêque, présidât la cérémonie ; quand on y joignit une onction, il était naturel encore qu'on lui en laissât l'honneur ; mais rien ne prouve que ce fût un droit exclusif, ni, encore moins, que la main d'un évêque fût réputée nécessaire à la validité spirituelle du sacrement. Dans l'Église grecque, les simples prêtres ont toujours eu le droit de confirmer. Nous pourrions renvoyer, en outre, à ce que nous aurons plus tard à dire sur l'impossibilité de trouver, dans les premiers temps, aucune différence appréciable entre les évêques et les simples pasteurs.

La majorité du concile se montrait cependant portée à trancher définitivement la question en faveur des évêques ; mais comme on allégua quelques exemples de prêtres ayant confirmé par commission papale, il fallut s'en tenir à dire que « l'évêque est le ministre *ordinaire* de la Confirmation. »

Quant à l'acte en lui-même, on n'en avait expliqué ni la nature ni le but. Le premier canon portait anathème contre qui refuserait de l'appeler sacrement, et le second contre qui prétendrait qu'il n'y a aucune vertu dans l'huile consacrée avec laquelle on l'administre. C'est là-dessus que le Catéchisme Romain est d'une naïveté, ou plutôt d'une impudence, dont sûrement beaucoup de catholiques seraient tout aussi stupéfaits que nous. « Afin que les fidèles, dit-il, soient plus pénétrés de la sainteté de ce sacrement, *il faut leur montrer*, non-seulement que Jésus-Christ en est l'auteur, mais que c'est lui qui, comme l'atteste le pape saint Fabien, a prescrit l'usage du Chrême. Quant à la consécration du Chrême, poursuit le Catéchisme, c'est l'évêque qui la fait avec des cérémonies particulières, et ces cérémonies, comme l'atteste le pape Fabien, ont été prescrites aux Apôtres par Jésus-Christ dans la dernière Cène, *où il les instruisit de la manière dont se devait faire le Chrême.* » — Si nous n'avions le texte sous les yeux, en latin, en français, dans deux éditions différentes, nous craindrions de ne rapporter, en citant ces derniers mots, qu'une mauvaise plaisanterie de quelque pamphlet anti-romain. Et ce Catéchisme, redisons-le, c'est le commentaire officiel des décrets de Trente ; c'est le manuel authentique de l'enseignement religieux dans tout l'univers catholique !

XXXV

L'autre congrégation, celle du cardinal del Monte,

avait pris les mêmes questions au point de vue disciplinaire [1]. On avait assez bien coordonné, sans discussions sérieuses, les anciens règlements des conciles et des papes. Seulement, après avoir mis en tête du projet de décret que l'administration des sacrements serait *gratuite,* on se trouva très-divisés d'opinion sur ce qu'il fallait entendre par là. Quelques-uns voulaient que le prêtre, non-seulement ne demandât rien, mais n'acceptât rien. « Vous avez reçu gratuitement, disaient-ils avec l'Écriture, donnez gratuitement. » On répondait, avec l'Écriture aussi, que « celui qui sert à l'autel doit vivre de l'autel, » et que la défense d'accepter aucun salaire, bonne à la rigueur dans les églises assez riches pour entretenir leurs prêtres, ne pourrait évidemment s'appliquer à celles qui n'avaient pas de revenus. On citait à l'appui un canon du quatrième concile de Carthage, lequel permet d'accepter ce qui est offert par les parents d'un enfant qu'on baptise; on citait aussi le concile de Latran, sous Innocent III, qui autorise et même approuve l'usage de faire des offrandes à l'occasion des sacrements. Malgré cela, il fut impossible de s'entendre. Les rédactions proposées disaient toujours trop ou trop peu, ouvraient la porte au trafic des choses saintes ou la fermaient à de légitimes ressources. L'affaire fut reprise en congrégation générale, mais on ne s'entendit pas mieux, et on renonça à prononcer. — La grande majorité des prêtres, on le sait de reste, n'a pas pensé qu'il lui fût interdit d'interpréter ce silence dans le sens d'une autorisation.

[1] Il n'est pas sûr que cet examen ait eu lieu à cette époque; mais la date précise importe peu pour ce que nous avons à en dire.

Toutefois, à prendre la chose en général et en dehors des abus qui s'y sont mêlés, nous ne saurions reprocher au concile de n'avoir pas défendu l'acceptation de toute offrande. A une époque où le clergé n'avait nulle part un salaire fixe, il y avait beaucoup d'églises qui, sans le casuel, n'auraient pu être desservies. Là, tout ce qu'on pouvait raisonnablement exiger des prêtres, c'était qu'ils ne refusassent pas les sacrements à ceux qui les voudraient gratis. Même dans les églises riches, l'acceptation d'offrandes volontaires n'avait, en soi, rien de contraire au bon ordre, à l'esprit du christianisme, à la dignité de la religion et de ses ministres.

Le mal, mal inévitable, c'est que les offrandes de ce genre finissent promptement par n'être plus ni volontaires ni libres. Avez-vous un enfant à présenter au Baptême? on ne vous fera pas, il est vrai, payer d'avance, et, vous sût-on hors d'état de payer, on baptisera votre enfant; mais pour peu que vous ne soyez pas entièrement et absolument incapable de rien donner, vous donnerez; vous vous soumettrez, fût-ce en murmurant, fût-ce en maudissant le prêtre et peut-être la religion, à ce malheureux tarif où tout ce qu'il y a de plus saint au monde est coté en francs et centimes. Votre père, votre fils est mort. Bon catholique, vous voudriez bien faire dire une messe pour le repos de son âme; mais le tarif est là, et vous n'avez pas d'argent. Eh bien, il est très possible que le prêtre à qui vous vous adresserez consente à dire pour rien la messe que vous ne pouvez payer; mais il est très possible aussi qu'il vous la refuse; il est très possible, surtout, que vous n'osiez pas la lui demander. Qu'il refuse ou qu'il accorde, il n'en sera pas moins reçu, reconnu, universellement admis dans l'É-

glise romaine que, si l'on veut une messe, il faut la payer ; et plus vous serez convaincu de l'efficacité des messes pour tirer des flammes du purgatoire une âme qui vous est chère, plus il sera monstrueux à vos yeux que l'inégalité du pauvre et du riche, déjà si triste et si déplorable en ce monde, se perpétue au-delà du tombeau.

Voilà pour les inconvénients naturels de ce dangereux état de choses. Or, nous avons jusqu'ici supposé les prêtres aussi accommodants et aussi charitables que possible, aussi désireux qu'on doit l'être d'amoindrir par des concessions le mal que cette organisation peut faire. En est-il généralement ainsi ? Le plus dévoué champion de l'honneur catholique n'oserait l'affirmer. Partout où le catholicisme n'a pas été obligé de modérer, sous l'œil de la Réforme ou l'active surveillance de la presse, les trafics éhontés qu'on lui reprochait, — combien voit-on de prêtres ayant seulement l'air de se douter qu'il puisse y avoir le moindre mal, la moindre inconvenance, à faire ouvertement argent de tout ? Là, il est vrai, le peuple n'en est pas plus scandalisé que les prêtres n'en rougissent ; mais cet accord entre l'abrutissement des uns et la cupidité des autres, ce silence des peuples en présence de tels abus, cette absence de tout soupçon que ce ne soit pas là l'état normal, — ce n'est qu'un plaidoyer de plus, et un plaidoyer permanent, contre la religion qui leur a ôté à ce point, aux uns comme aux autres, le sentiment des plus vulgaires convenances. Ailleurs, du reste, avec un peu plus de pudeur dans les formes, c'est toujours le même système. En France, par exemple, pour peu qu'on écarte un pli du voile, il n'y a pas de jour que l'on ne découvre encore des choses

aussi incroyables que honteuses. Quand un catholique français, revenant d'Italie, en prend occasion de louer le catholicisme de son pays comme infiniment plus pur et plus noble, il ne tiendra qu'à vous de lui montrer, en France, dans les villes comme dans les villages, à Paris comme au fond de la Bretagne ou de la Provence, la plupart des choses dont il a été le plus scandalisé à Rome, à Naples, à Palerme. L'Église romaine sait pourtant bien, et elle l'a cent fois éprouvé à ses dépens, que c'est par les questions d'argent qu'on réussit le mieux à la décrier auprès des masses. Elle ne peut avoir oublié que la vente des indulgences fut, non la cause, mais certainement l'occasion du plus terrible échec qu'elle ait subi. Et cependant, rien ne change. Indulgences, messes, dispenses, tout continue à se vendre, à se négocier, devrions-nous dire, car l'esprit du siècle a passé par là, et c'est un des rares sujets sur lesquels le catholicisme est à la hauteur du jour. De tous les détails récemment donnés par les journaux sur le commerce des messes, aucun n'a été démenti. Bien plus, il en est résulté la preuve que ce n'était pas un abus, mais une nécessité. Un prêtre ne peut dire qu'une messe par jour. Dès qu'une église a plus de demandes qu'elle ne peut en satisfaire, il faut bien, à moins de voler l'argent reçu, qu'elle fasse dire quelque part les messes dont elle est chargée. Elle se contentera donc de prélever tant pour cent, et une messe commandée à Paris sera dite à cent, à deux cent lieues, peut-être hors de France. C'est une manière comme une autre d'avoir de la probité en affaires; mais ces détails, en excusant les individus, n'en sont pas moins la plus amère critique du système. D'ailleurs, le système admis, on en

vient aisément à l'appliquer, sans aucune espèce de pudeur, dans ses plus grossières formes. La librairie, par exemple, vous offrira en prime, si vous êtes prêtre, des messes payées à dire, et, si vous ne l'êtes pas, des messes encore, dites à votre intention. Toutes les combinaisons de l'économie financière dans les assurances sur la vie, vous les retrouverez dans des espèces d'assurances sur la vie éternelle, lesquelles vous garantissent, pour des versements modiques, une ample quantité de messes après votre mort. Et que dire de cette *Agence de l'apostolat catholique,* établie à Rome comme intermédiaire commercial entre la chancellerie du pape et le clergé de tous pays? Tout le monde a pu lire cette fameuse circulaire où les formes commerciales, bizarrement accoutrées d'expressions pieuses, se produisaient avec un si curieux cynisme [1]. Dira-t-on que le pape n'a ni créé ni reconnu cette agence? Cela se peut; mais le tarif annexé à la circulaire, où l'agence l'a-t-elle pris? Si elle a un peu enflé les sommes, puisqu'il faut bien qu'elle fasse ses frais, elle n'a pas changé la nature des *articles* [2]. Et s'il en est ainsi au centre, pour-

[1] « J'ai l'honneur de vous transmettre le tableau des principales demandes que l'agence se charge d'obtenir à Rome. Votre zèle pour la gloire de Dieu et le salut des âmes m'inspire la confiance que vous choisirez ceux des *articles* les plus propres à atteindre ce but dans votre paroisse. »

[2]

Indulgence plénière	10 fr.	80 c.
Droit de la donner	12	80
Droit *d'indulgencier* les chapelets, croix, etc.	12	80
Droit d'obtenir d'un confesseur ordinaire l'absolution des cas réservés au pape	25	»
Dispense de la célébration des messes dont on est chargé	27	»

Dispenses de la récitation du bréviaire, dispenses de tout genre

quoi en serait-il autrement aux extrémités? Chaque paroisse a donc sa chancellerie, ses *articles*, son tarif; et quand on arriverait à prouver que le revenu moyen des prêtres n'est pas supérieur à celui des ecclésiastiques protestants, nous répéterions qu'il ne s'agit pas ici de personnes, mais de principes. Que cette manière d'avoir de l'argent en produise aujourd'hui peu ou beaucoup, ce n'est pas la question. Nous nous en tenons à dire, d'accord avec des millions de catholiques ainsi qu'avec une partie notable des membres du concile, que la fiscalité jouait et n'a pas cessé de jouer, dans leur Église, un rôle incompatible avec les vrais intérêts de la religion et la vraie dignité du sacerdoce.

XXXVI

En congrégation générale, les sacrements eurent le sort du Péché Originel : on recula devant la difficulté d'exposer ce qu'on avait si souvent et si hardiment appelé, dans le cours de la discussion, *la doctrine de l'Église*. On vota les vingt-sept anathèmes (quatorze sur les sacrements en général, dix sur le Baptême, trois sur la Confirmation), et on s'en tint là.

Beaucoup d'évêques commençaient à être fort inquiets de l'accueil qu'on allait faire au dehors, soit chez les protestants, soit chez les meilleurs catholiques, à ce

dans les affaires de mariage, dispense des vœux de virginité, pouvoir de lire les livres défendus, de donner aux mourants la bénédiction papale, etc., etc.

silence du concile sur tant de graves questions; et ce silence, aujourd'hui comme alors, n'est pas un petit embarras pour les champions de l'autorité du concile. Sur le Baptême, sur la Confirmation, sur les sacrements en général, aucune doctrine enseignée; des négations et des anathèmes, et puis rien. Ce qu'il ne faut pas croire, le voilà; ce qu'il faudra croire, où le prendre? Dans le Catéchisme Romain, apparemment!

Là, en effet, ce ne sont pas les affirmations qui manquent. Nous avons cité quelques détails; l'ensemble ne serait pas moins curieux.

« Il est certain, dit cet étrange livre, que c'est Jésus-Christ qui a institué le Baptême. » — A la bonne heure! — pensez-vous; voilà qui est raisonnable et hors de doute. Attendez! On ne s'en tiendra pas là; ce serait par trop scripturaire et par trop simple. Jésus-Christ a institué le Baptême; mais quand? Vous croyez que c'est lorsqu'il a dit aux apôtres: « Allez, *baptisez* toutes les nations? » Erreur; c'est lorsque, baptisé lui-même par saint Jean, il communiqua à l'eau, par l'attouchement de son corps divin, la vertu de sanctifier les hommes. « Tout le monde en convient, » ajoute la traduction française. Il est malheureusement vrai que plusieurs Pères ont enseigné ou paru enseigner cette miraculeuse consécration de l'eau par le baptême du Christ; mais, si c'est plus qu'une figure, s'il y a réellement eu un certain caractère communiqué à l'eau en général, — qui nous expliquera comment il n'y a pas profanation et sacrilége à l'employer tous les jours aux plus vils usages? Que devient-elle, dans l'eau d'un ruisseau ou d'un égout, cette « *si grande et si divine vertu*[1] ».

[1] Tanta et tam divina virtus à Domino aquis tributa.

qui, selon vous, a passé des eaux du Jourdain dans toutes les eaux de l'univers ? — On est honteux d'avoir à faire de si misérables questions ; mais à qui la honte, si ce n'est à ceux qui les provoquent ?

Et sur ce qui a été dit que tous, juifs, païens, hérétiques même, ont le pouvoir de baptiser, « qui n'admirerait ici, dit le Catéchisme, la bonté et la sagesse de notre Dieu ! » Certes, une fois le Baptême indispensable au salut, il eût été d'une barbarie affreuse de ne pas en faciliter l'administration ; mais où a-t-on vu que Dieu ait en effet accordé pour le Baptême plus de facilités que pour les autres sacrements ? Sera-ce dans l'institution ? Non. Quand le Sauveur dit : « Allez, baptisez, » c'est aux apôtres qu'il s'adresse, tout aussi bien qu'en instituant la Cène. Sera-ce dans les écrits des apôtres ? Aucune trace. Dans les usages de l'Église primitive ? Pas davantage. A cette époque, s'il y a des facilités, c'est bien plutôt pour la Cène, que nous voyons généralement célébrée sous forme de repas, tandis que le Baptême reste une cérémonie, et même une cérémonie, comme nous l'avons dit, n'ayant lieu que deux fois par an. Ainsi, dans tout cela, il n'y a pas d'autre ordre divin que l'habileté de l'Église, pas d'autres concessions que celles qui étaient indispensables pour pouvoir enseigner, puisqu'on y tenait, la nécessité absolue du Baptême.

XXXVII

Laissons maintenant la doctrine, et venons-en aux décrets de réformation.

C'était une immense question que celle de la pluralité des bénéfices ; immense par le nombre des cas qu'elle embrassait, immense surtout par celui des difficultés qu'elle remuait. L'éluder, on ne le pouvait. Si un homme a deux évêchés, il est clair qu'il sera toujours hors de l'un des deux. Et cependant, les évêques à deux, à trois évêchés, n'étaient pas rares. Quant aux bénéfices inférieurs, le même homme en avait souvent quatre ou cinq, quelquefois dix ou douze, quelquefois vingt. Des cardinaux en avaient eu jusqu'à trente. Léon X, avant d'être pape, en possédait vingt-huit, et des plus riches.

Quelque fâcheux que fût cet état de choses, tout n'y était pas aussi abusif qu'on pourrait le croire. Beaucoup de bénéfices étant trop pauvres pour qu'un prêtre en vécût, la pluralité se trouvait, en beaucoup de cas, positivement commandée par l'insuffisance des revenus ; mais, cette insuffisance, on s'était vite habitué à la mesurer bien moins sur les besoins légitimes du titulaire que sur les exigences de son rang dans le monde ou dans l'Église. Un fils de noble eût trouvé au-dessous de lui de n'en avoir qu'un. A défaut de noblesse, la possession même d'un bénéfice important était un titre à en posséder d'autres pour mieux soutenir l'éclat du premier. Presque tous les évêques avaient des abbayes ; ajoutons, et nous aurons noté d'avance le peu d'efficacité des réglements qu'on allait faire, ajoutons, disons-nous, qu'ils n'allaient pas cesser d'en avoir autant et plus que jamais. Un jour, — c'était un siècle et demi après le concile, — un évêque français, dans une conversation, se prononce avec force contre la pluralité. On s'étonne ; on se regarde... N'est-il pas, lui qui parle, abbé de Saint-Lucien, prieur de Gassicourt, de Plessis-

Grimaux? Il se met à leur expliquer comme quoi, vu les charges qu'il a à supporter, il se croit autorisé à enfreindre ce qu'il prêche. Cet évêque, c'était pourtant Bossuet. La liberté qu'il se donnait pour des motifs que nous pouvons croire fondés, d'autres, moins austères que lui, étaient tout aussi maîtres de la prendre. Quand Fénelon, nommé à l'archevêché de Cambrai, résigna sa seule abbaye, Saint-Vallery : « Vous nous perdez! — lui dit l'archevêque de Reims, qui en avait au moins une douzaine. — Que chacun suive sa conscience, dit Fénelon. — Eh bien, reprit Le Tellier, ma conscience m'ordonne de garder ce que j'ai. » — Écoutez encore Jean Carrero, racontant au sénat de Venise, en 1569, cinq ans après la clôture du concile, ce qu'il vient de voir en France. « Les choses, dit-il, en sont venues au point que l'on fait publiquement commerce d'évêchés et d'abbayes, comme si c'était du poivre ou de la cannelle. Il est rare que la collation d'un bénéfice ne donne beaucoup à gagner à celui qui le fait connaître, à celui qui l'obtient, et au courtier qui s'en occupe... Le plus souvent, on les confère avant qu'ils soient vacants. Ainsi, de mon temps, quelqu'un eut beaucoup de peine à persuader qu'il n'était pas mort[1]. » Et un écrivain catholique[2], après avoir rapporté ce passage, ajoute : « Il y avait un peu plus de pudeur à Rome; mais, au fond, les choses ne s'y passaient pas autrement. »

Dans l'origine, on avait soin de n'unir dans les mêmes mains que des bénéfices dits *compatibles,* c'est-

[1] C'est ainsi que Jean de Médicis (Léon X), âgé de sept ans, fut nommé par le roi de France à l'archevêché d'Aix. On apprit, quelques jours après, que le titulaire vivait encore.

[2] L'abbé Prompsault.

à-dire sans cure d'âmes et sans obligation de résider. — Depuis longtemps, toute distinction s'était effacée. La pluralité des *incompatibles* se payait seulement un peu plus cher.

Souvent, par un curieux subterfuge, on faisait prononcer à Rome l'union de deux bénéfices, et on était alors censé n'en avoir qu'un. Le pape exigeait ordinairement que ces bénéfices fussent voisins ; mais la distance n'était pas un empêchement absolu. Tel bénéfice était moitié en France, moitié en Italie ou en Allemagne. A la mort du bénéficier, l'union cessait, sauf à recommencer par un nouvel acte de la volonté du pape.

Rappelons enfin les *commendes*, la plus féconde de toutes ces sources d'abus. Au milieu des désordres du moyen âge, il était souvent arrivé qu'un bénéfice en danger de périr, par usurpation ou pillage, fût remis, recommandé (*commendatum*), soit à un seigneur, soit à quelque autre personne en état de le protéger. Cette espèce de tutelle n'était originairement donnée que pour un temps, et jusqu'à l'élection d'un titulaire ; mais comme le commendataire, en attendant, touchait les revenus, on avait pris goût à ce rôle. Les papes, de leur côté, avaient vu là un excellent moyen de se faire des créatures ; le commendataire, d'ailleurs, achetait toujours volontiers d'une portion des revenus la prolongation indéfinie de son droit. Les commendes étaient donc devenues à vie ; tous les jours on en érigeait de nouvelles, et il y avait longtemps qu'on ne s'inquiétait plus d'en justifier l'érection par la nécessité de protéger le bénéfice. « Si un Indien venait chez nous, dit Montesquieu [1], il faudrait six mois pour lui faire comprendre

[1] Pensées diverses.

ce que c'est qu'un abbé commendataire qui bat le pavé de Paris. » Ces abbés, en effet, n'étaient pas prêtres. Ils étaient seulement ce qu'on appelait *dans les Ordres;* ils pouvaient en sortir et se marier, à condition de quitter leurs commendes; encore avait-on des moyens de ne pas les quitter. C'est ainsi que, sous Louis XIII, le comte de Soissons avait plusieurs abbayes sur la tête d'un pauvre abbé poitevin, son précepteur, à qui il donnait mille écus par an pour en retirer cent mille. Des évêchés même avaient quelquefois été mis en commende entre les mains de laïques, moyennant un coadjuteur *ad sacra,* c'est-à-dire chargé des fonctions ecclésiastiques. — Bref, l'imagination la plus féconde ne saurait rien inventer, en fait d'abus de ce genre, qui n'ait existé quelque part, et souvent partout. Les souverains, nous le savons, étaient pour beaucoup dans ces désordres. Sera-ce une excuse? — On l'a vu : « Il y avait un peu plus de pudeur à Rome; mais, au fond, c'était la même chose. » La plus respectueuse objection avait toujours été plus mal reçue que les demandes les plus exorbitantes, toujours flatteuses, en un sens, pour celui à qui on reconnaissait par là le pouvoir de les accorder.

Enfin, si l'abus des commendes était un peu moins excessif en Italie que dans d'autres pays, celui des pensions assignées sur les bénéfices y était poussé plus loin que partout ailleurs. Un siècle après le concile, en 1663, nous voyons un évêque d'Urbino se plaindre que son riche évêché, pensions déduites, lui rapportait soixante écus. Vers la même époque, les siéges d'Ancône et de Pesaro restent vacants plusieurs années, personne ne voulant les occuper aux conditions onéreuses qui étaient faites. En 1667, il y avait à Naples vingt-huit évêques

ou archevêques qui avaient mieux aimé quitter leurs siéges que de s'y ruiner à payer les pensions imposées. Il en était de même des curés. Le titulaire d'une riche paroisse avait quelquefois à peine de quoi vivre, et il n'était pas jusqu'aux curés de campagne dont l'humble revenu ne fût quelquefois grevé de redevances de ce genre. Voilà l'état de choses que la papauté avait établi ou laissé établir en Italie. Nous renvoyons, pour les détails et les preuves, à Ranke.

XXXVIII

Jamais la pluralité des bénéfices, sous toutes ses formes, n'avait été plus vivement stigmatisée qu'elle ne le fut en plein concile ; et tout ce qu'on en disait était tellement vrai, tellement incontestable, qu'il n'y avait rien à répliquer. Les légats laissaient passer le torrent ; ils sentaient que toute objection ne servirait qu'à provoquer des détails toujours plus précis. Déjà, on ne pouvait dire un mot qui ne fût une allusion à des faits généralement connus, et n'appelât des noms propres sur toutes les lèvres.

Mais un nom que nul n'osait prononcer, et qui n'en était que plus lisible dans l'abattement des uns comme dans la joie des autres, c'était celui du pape. Sur trois cas signalés à l'animadversion de l'assemblée, il y en avait toujours au moins deux où il était en cause, et réellement seul en cause. Ces innombrables dispenses qui bouleversaient tout, de qui les avait-on achetées ? Du pape. Ces commendes scandaleuses, qui les éri-

geait? Le pape. Ces bénéfices sans fin du cardinal Ridolfi, que l'on citait sans cesse comme le type des prélats nés pour accaparer et ne rien faire, qui les lui avait octroyés? Le pape. On ne pouvait donner un coup sur les épaules de ces gens, que le coup ne tombât de tout son poids sur les siennes.

Mais comme on avait affecté de critiquer tout particulièrement ces abus chez les cardinaux et les officiers du pape, les légats s'emparèrent habilement de ce fait pour obtenir de l'assemblée l'ordre de lui en écrire. Lui seul, disaient les Italiens, est apte à réformer sa cour. C'était vrai; les mieux intentionnés ne sentaient que trop qu'on ne pouvait rien sans lui. Après avoir longuement discouru sur le mal, on avait fait un tour de préconsultation sur les remèdes à fixer, et les canonistes les plus sévères n'avaient rien pu proposer qui n'eût été maintes fois décrété par d'autres conciles, par des papes même, sans qu'il en fût jamais sorti aucune amélioration vraie et durable. Ce qui compliquait encore la question, c'est qu'il y avait plusieurs points qu'on ne pouvait songer à régler par des lois précises, plusieurs portes qu'il était impossible de fermer. Quelque scandaleux que fût l'abus des dispenses, il n'eût pas été raisonnable d'ôter absolument au pape, à supposer qu'on le pût, le droit d'en accorder; quelque mal que fît la pluralité des bénéfices, il y avait des cas où elle était naturelle et nécessaire : il fallait donc qu'elle restât permise. A quelles conditions? Rien n'empêchait d'en fixer un certain nombre. Mais qui en serait juge? Le pape, toujours le pape. Si donc on accepta la proposition de lui renvoyer l'affaire, ce fut par embarras tout autant que par déférence. Puis, pour prévenir les murmures,

les légats affirmaient que Paul s'en tiendrait à la réforme de sa cour, et abandonnerait le reste aux délibérations de l'assemblée.

Il n'est pas besoin de montrer ce que cette distinction avait d'illusoire. « Pourrons-nous faire un seul règlement, disaient les libres parleurs, que quelques officiers du pape ne s'y trouvent intéressés ? Il faudra donc sans cesse ou reculer et se taire, ou demander au pape la permission de poursuivre ? » C'est ce que l'on vit encore mieux quand arriva le bref par lequel il autorisait l'assemblée à régler certains points relatifs aux bénéfices, et notamment à restreindre les unions. Les légats n'osèrent même pas en donner officiellement connaissance. L'autorisation supposait par trop nettement l'infériorité, la dépendance du concile ; et les plus hardis sentaient cependant que, dans des choses de ce genre, le concile ne pouvait réglementer seul. Ce tiraillement est sensible à tous les articles du décret que nous verrons sortir de ces délibérations.

Mais, avant d'en sortir, il devait passer par bien des phases. La discussion n'aboutissant d'abord qu'à augmenter le vague et l'embarras, quelques évêques demandèrent s'il ne vaudrait pas mieux que chacun apportât son plan. On aurait au moins des idées nettes ; on saurait sur quoi discuter. « Pour eux, disaient-ils, ils allaient se mettre à l'œuvre. » Or, ils étaient vingt, et des moins timides, les uns, dévoués à l'empereur, les autres, ce qui était encore plus inquiétant, décidés à ne reculer devant rien pour en finir avec un état de choses qu'ils regardaient comme la mort de la religion et de l'Église. Grande était donc l'anxiété des légats.

Ces évêques tinrent parole. Après plusieurs réunions,

le cardinal Pacheco, leur président, présenta un mémoire où ils demandaient :

Avant tout, et comme premier fondement à toute vraie réforme dans ces matières, que la résidence fût déclarée de droit divin ;

Que les cardinaux qui avaient plusieurs évêchés fussent immédiatement forcés d'opter, et de n'en garder qu'un ;

Qu'on révoquât toutes les dispenses dont la nécessité ne serait pas suffisamment démontrée ;

Que l'union des bénéfices fût abolie ;

Que la pluralité en fût restreinte aux cas de nécessité évidente ;

Et autres dispositions analogues. En tout, onze articles, éléments d'un code complet sur la matière.

C'était fort bien entendu ; mais il était clair qu'à moins de se déclarer au-dessus du pape, on ne pouvait prétendre à décréter tout cela. Et cependant, les légats craignaient tellement toute discussion directe sur l'autorité respective des deux pouvoirs, qu'ils n'osèrent attaquer ni faire attaquer cet écrit comme attentatoire à celle du pape. Ce qui les effrayait surtout, ce n'était pas tant la hardiesse des articles que le fait même d'assemblées tenues sans leur aveu, en dehors de leur influence. Vingt évêques ! Encore dix ou douze, et c'était la majorité.

Les légats se hâtèrent donc d'envoyer l'écrit à Rome. Le pape n'osa pas mieux qu'eux le rejeter comme attentatoire à ses droits. La plupart des auteurs étaient Espagnols ; on sentait Charles-Quint derrière eux. Le pape nomma donc une commission, et, contrairement au préavis du cardinal del Monte, cette commission

conseilla de céder sur quelques points; bien entendu que ce ne serait jamais sur les principes, et qu'on garderait les moyens de retenir d'une main ce qu'on aurait lâché de l'autre. Chacune des onze demandes fut donc l'objet d'une réponse plus ou moins favorable, plus ou moins évasive; encore le pape ne jugea-t-il pas à propos de faire communiquer à l'assemblée le travail de la commission. Il l'envoya aux légats, leur mandant qu'il s'en remettait à eux pour ne rien céder, si c'était possible, ou pour accorder, dans ces limites, ce qu'il leur paraîtrait impossible de refuser. C'est une justice à rendre à Paul III qu'au milieu de tous ses efforts pour maintenir ses priviléges, il les envisageait, en théorie, avec plus de raison et de sang-froid que n'avaient fait beaucoup d'autres papes. Il les défendait moins comme droits mystiquement inhérents à la papauté, que comme droits acquis, consacrés par le temps et par l'usage, et il avait peu de goût pour les délirants sophismes dont d'autres étayaient l'omnipotence pontificale.

Il avait donc permis de faire quelques concessions. Cervini, le second légat, voulait qu'on usât de la permission; Del Monte, plus franc ou plus habile, s'y opposa. Pourvu que les votations fussent, en définitive, telles qu'il les désirait, peu lui importait qu'une minorité imposante se fût dessinée dans les débats. Songeait-il déjà à la tiare? Nous l'ignorons; mais il se disait sûrement que le concile finirait, tandis que la papauté ne finirait pas; que les désagréments, par conséquent, seraient courts, et les avantages, durables. En tout cas, la suite montra qu'il avait pris le bon chemin. Tel nous le voyons cardinal à Trente, tel nous le retrouverons pape à Rome,

Les Espagnols avaient déjà réclamé contre l'envoi de leur mémoire au pape. En effet, lui demander à lui-même sur quoi il permettait qu'on votât, c'était rentrer dans l'esprit de sa dernière bulle, et se condamner à ne prononcer jamais que sur ce qu'il voudrait bien laisser à la décision de l'assemblée. De nouvelles réclamations ne furent pas plus heureuses, et, lorsqu'on en vint à la rédaction du décret, les Espagnols furent battus sur tous les points. Les légats avaient apporté un plan de leur façon, dont, au premier abord, il semblait impossible qu'on ne fût pas satisfait. Une foule d'abus y étaient notés, et, sur ce nombre, plusieurs que les Espagnols eux-mêmes n'avaient pas nominalement signalés. Mais, au fond, à peine y en avait-il quelques-uns qu'on eût sérieusement proscrits ; et même, à la rigueur, on n'en proscrivait aucun. « L'autorité du siége apostolique restant toujours et partout hors d'atteinte [1], » était-il dit dans le préambule du décret ; et comme on ne déclarait point que le Saint-Siége eût jamais dépassé ses droits, c'était dire que son pouvoir, à l'avenir, serait absolument le même que par le passé. Il y avait du courage à avouer aussi nettement que le pape entendait rester le maître ; c'était un vrai défi jeté au concile et à l'Église. Peu le relevèrent, mais ce fut vertement. Un docteur espagnol alla jusqu'à appeler diabolique l'opinion que la résidence est de droit papal. Plusieurs demandèrent qu'on ôtât la clause *salvâ semper ;* plusieurs aussi se plaignirent de ce que les canons rédigés par les légats renvoyaient fréquemment à des décrets pontificaux, que l'on plaçait, par ce fait, sur le même rang

[1] Salvâ semper in omnibus sedis apostolicæ auctoritate.

que ceux du concile, et même au-dessus, car on paraissait moins les confirmer que s'y appuyer. On avait eu soin, à la vérité, de ne faire cet honneur qu'à des papes déjà anciens; mais, en droit, qu'importait l'ancienneté? C'étaient des papes, c'était le pape. Et d'ailleurs, parmi les décrets cités dans ceux du concile, il n'y en avait aucun où la supériorité du pape ne fût, sinon enseignée, du moins constamment supposée. Ainsi, dans la question des bénéfices, on s'en référait à une constitution d'Innocent III, où la pluralité est défendue, il est vrai, mais toujours sauf les cas où le pape l'aura permise. Pour condamner l'abus, on ne faisait que confirmer le droit. Quant au *salvâ semper* du préambule, non-seulement on le maintint, mais il revient, sous toutes les formes, dans la plupart des articles.

Ce décret en a quinze. Si nous avions à prouver en détail l'exactitude des observations qui précèdent, nous prendrions le sixième, celui qui traite des unions de bénéfices. — On a vu que, de tous les abus attaqués, si ce n'était pas le plus funeste, c'était souvent le plus étrange. Le pape l'avait désigné, dans sa bulle, parmi ceux dont il permettait que l'on s'occupât. C'était donc déjà moins comme membres d'un concile que comme conseillers du pape, que les prélats avaient à prononcer sur ce point. Va-t-on, au moins, user largement de la permission? Mais on ne pourrait rien décider pour l'avenir qui n'allât à lier les mains au pape, et il est clair que ce n'est pas là ce qu'il a entendu permettre. On va donc s'en tenir à réparer le passé; encore faudra-t-il, en remédiant au mal, ne pas avoir l'air de penser que le pape en soit l'auteur. L'évêque donc, non comme évêque, mais comme délégué du pape, pourra demander à voir

les titres de toutes les unions datant de moins de quarante ans. Celles qui auront été frauduleusement obtenues, il les déclarera nulles ; celles dont les motifs lui paraîtront insuffisants, il les déclarera obtenues par fraude, et la nullité s'ensuivra. Ainsi, l'évêque n'a rien à y voir : c'est un délégué du pape qui, en son nom, vérifie un acte émané de lui. Cet acte est-il abusif, mauvais? Le pape est censé n'y être pour rien ; ce qui n'empêche pas que, malgré le jugement de l'évêque, et tout en continuant à n'être pour rien dans ce que l'acte contient de mauvais et d'abusif, il peut le renouveler et le maintenir. « L'union sera nulle, dit le décret, *à moins que le pape n'en juge autrement* [1]. » — Il restait donc, en tout et partout, arbitre suprême. Et non-seulement il pouvait casser tout ce que feraient les évêques, mais on pouvait prévoir que les évêques se soucieraient peu d'entamer la lutte et de s'ériger en juges du juge souverain.

Aussi, quoique la perspective de cette vérification par les évêques puisse avoir inspiré parfois plus ou moins de retenue, il n'est presque aucun de ces abus qu'on ne retrouve, comme nous l'avons déjà dit, longtemps après le concile ; c'est dire que, s'ils ont enfin disparu, nous ne pouvons guère en faire honneur ni à l'assemblée qui les condamna, ni aux évêques à qui on en remettait la poursuite, ni à l'autorité suprême qui en restait la principale source. On a déjà vu ce que fut la résidence au dix-septième et au dix-huitième siècle. Tous ces abbés de cour dont l'esprit, les galanteries, et souvent aussi l'incrédulité, jouèrent un si grand rôle sous Louis XV, c'é-

[1] Nisi aliter à sede apostolicâ declaratum fuerit.

taient les abbés commendataires. Le cardinal Mazarin avait quarante abbayes. L'infâme cardinal Dubois avait, outre l'archevêché de Cambrai, où il ne mit jamais les pieds, plus d'un million et demi de revenu en divers bénéfices. Le dernier abbé de Saint-Denis fut un bâtard de Louis XIV; il avait trois ans quand son père lui fit conférer cette dignité. Jusqu'à la fin du siècle passé, partout nous voyons des prélats dévorer ce qui eût suffi à l'entretien de deux ou trois cents prêtres; partout nous voyons, en même temps, des prêtres, des curés, dans la plus profonde misère; presque partout aussi, au mépris d'un autre canon, nous voyons les édifices sacrés, monuments de la piété des pères, tomber en ruines entre les mains des enfants. Beaucoup de cathédrales ont moins souffert du vandalisme jacobin que de la longue incurie des évêques. « Ceci est à moi ou à l'Église, » disait Henri IV, quand il voyait quelque édifice délabré. Évêques, abbés, bénéficiers de tout genre, tous ne songeaient qu'à faire de l'argent. Des exceptions, il y en avait sans doute; mais combien? Toute la masse était dans cette voie; tous semblaient penser, comme Louis XV: « Ceci durera bien autant que moi! » La révolution est venue. Elle a rendu à l'Église le même service qu'aux états. Elle a fait maison nette des abus; elle a ôté au catholicisme ces biens qui le déconsidéraient et le tuaient. Elle l'a forcé de se reconstituer, au moins en partie, sur des bases mieux en harmonie avec les nouvelles idées et les anciens vœux des peuples. Il n'y a qu'un pays où rien n'ait encore changé, où l'État et l'Église s'imposent mutuellement le maintien de tous les abus, de toutes les tyrannies, de tous les désordres d'autrefois, — et ce pays, c'est Rome.

Quand nous eûmes écrit, en 1846, ces derniers mots, nous crûmes un moment que Pie IX allait nous les faire adoucir. Nous fîmes pourtant nos réserves. « La résistance à toutes les réformes, disions-nous, a été trop longue, trop opiniâtre, pour que la papauté, quoi qu'il advienne, ait un jour le droit de se vanter du peu qu'elle en aura fait ou subi. Si Pie IX tient ses promesses, nous en ferons honneur à Pie IX, à l'homme; à la papauté, jamais. Quand nous ne verrions pas, à côté des abus qu'il peut détruire, d'autres abus plus graves dont la destruction serait un suicide; quand le gouvernement romain deviendrait, dans quelques années, le meilleur de l'Europe, un fait subsiste et subsistera : c'est qu'il a été jusqu'ici le plus mauvais. »

Hélas! nous n'avions pas besoin de prendre tant de précautions contre les futures merveilles du règne de Pie IX. Les bonnes intentions du nouveau pape n'ont servi qu'à montrer le mal plus incurable encore que nous ne voulions le penser. On a pu voir que toute réforme politique se trouvait en contradiction avec le principe même du gouvernement pontifical, et que ce gouvernement n'avait pas même, comme d'autres gouvernements absolus, la possibilité de compenser par une bonne administration les inconvénients de l'absolutisme. Justice, police, finances, hauts et bas fonctionnaires, partout incapacité profonde, corruption plus profonde encore.

XXXIX

La septième session (3 mars 1547) s'était mieux

passée qu'on ne l'avait espéré. Les canons doctrinaux avaient eu l'unanimité; les autres n'avaient été combattus que par treize évêques, plusieurs des opposants ayant accepté l'assurance qu'on reviendrait sur ces sujets, et qu'on verrait à faire des règlements plus efficaces.

Cependant Paul III était las des mauvaises nuits qu'il avait passées. Il y avait longtemps qu'il lui tardait de renverser une tribune où de si hardies vérités pouvaient impunément se faire entendre. Les décrets mêmes, quoique rédigés par ses ministres, disaient toujours encore trop. Ainsi, dans le dernier, quelques précautions qu'on eût prises pour ne pas blâmer et ne rien prescrire, l'ensemble du décret n'en était pas moins un blâme sur le passé, un vœu formel pour l'avenir. Ces unions bénéficiales qui, vu la scandaleuse nullité des motifs, allaient passer pour avoir été obtenues par fraude, — le pape savait bien qu'il en avait maintes fois accordé le sachant, le voulant, sans avoir été nullement trompé ni surpris. Plus donc on affectait de ne pas l'en croire capable, plus c'était déclarer la faute grave et lui interdire d'y retomber. Et que faire de ce canon, le premier du décret, où il était dit que nul ne serait évêque qui ne fût né d'un mariage légitime? Plus heureux que son prédécesseur, Paul III pouvait nommer son père; mais lui, qui n'avait pas le droit d'être père, il avait des enfants; et ces enfants, il les avait faits cardinaux!

Enfin, malgré le dévouement et l'habileté de ses légats, il comprenait que l'assemblée pouvait, au premier instant, leur échapper, et que le moindre pas en dehors des routes tracées serait infailliblement suivi de bien

d'autres. Au premier instant aussi, l'empereur pouvait finir par se mettre à la tête des opposants. N'était-ce pas déjà à lui qu'on attribuait généralement l'espèce d'insurrection des prélats espagnols ? N'avait-il pas dit au nonce lui-même, lors du départ des troupes pontificales, qu'il n'avait pas de plus grand ennemi que le pape ? N'avait-il pas hautement attribué au duc de Parme, fils du pape, la sédition qui avait failli lui enlever Gènes ? — Et il est permis de supposer que Paul III, quelque préoccupé qu'il fût du côté politique de toutes les questions, n'était pas resté insensible à l'inconvénient des querelles théologiques, au danger d'exposer au jour tant de divisions jusque-là cachées dans les entrailles de l'unité romaine.

L'écrit des Espagnols avait comblé la mesure. Il fallait en finir ; mais ni lui ni ses conseillers ne savaient encore comment s'y prendre. On ne pouvait songer ni à clore le concile, puisqu'il restait encore tant à faire, ni à le suspendre, puisqu'il eût été impossible de dire pourquoi, et qu'il n'y aurait eu bientôt qu'un cri pour demander de lever la suspension. Restait un troisième parti, celui de transférer l'assemblée dans un lieu où le pape en fût le maître ; et même on ne voyait pas bien comment il le deviendrait, où que ce fût, à moins d'user de violence, plus qu'il ne l'était à Trente. Dans tous les cas, il fallait un prétexte ; et puisqu'on était resté à Trente au plus fort des agitations de la guerre, comment s'en aller lorsque l'empereur était en état de pourvoir pleinement à la sûreté de la ville ? Le pape ne pouvait donc que recommander aux légats d'être prêts à saisir la moindre occasion. Ils devaient, du reste, se garder d'alléguer ses ordres, et agir, comme de leur

chef, en vertu de la bulle reçue deux ans auparavant. La suite allait montrer que ce n'était pas sans but qu'il leur ordonnait d'agir en vertu de pouvoirs généraux et déjà anciens. Il se ménageait ainsi les moyens, non-seulement de paraître étranger à la translation, mais de la désavouer en cas que ce projet n'eût pas la majorité, ou que, voté par l'assemblée, il soulevât au dehors trop d'orages. Il était sûr, d'ailleurs, que les légats n'hésiteraient ni à assumer sur eux toute la responsabilité, ni à subir, s'il le fallait, un désaveu public. Sa cause n'était-elle pas celle de tous les cardinaux? Et qu'importait à un légat de se compromettre aux yeux de l'Europe, pourvu qu'il eût sauvé ou affermi ce vieux trône sur lequel il pouvait toujours espérer de s'asseoir? — Mais ici, le dévouement ne suffisait pas. Toutes les questions que l'on s'était faites à Rome, sans y voir aucune réponse, on les retrouvait, à Trente, aussi insolubles que jamais. Gagner sous mains toutes les voix, supposé que ce fût possible, ce n'était encore rien ; bonne ou mauvaise, il fallait une raison à mettre dans le décret de translation.

La session avait donc eu lieu le 3 mars. Un jour, deux jours se passent. On commence à s'entretenir des matières à traiter pour la prochaine, fixée au 21 avril. Ne sera-ce pas l'Eucharistie? Les légats hésitent ; leur peu d'empressement à organiser les débats contraste étrangement avec l'importance du sujet. Ils semblent préoccupés d'un grand problème; ils le sont, en effet. Ils consultent leurs affidés. Rien ; toujours rien. Enfin, un évêque vient à mourir. On lui fait de magnifiques obsèques. Les légats y assistent, et tout le concile avec eux ; c'est toujours un jour de gagné. Tout à coup, on se rap-

pelle que deux ou trois autres personnes sont mortes la même semaine, et que plusieurs sont assez gravement malades. C'est comme un trait de lumière. Le problème est résolu; le prétexte est trouvé..... La peste est à Trente; il n'y a plus qu'à en sortir au plus vite.

N'était-ce, comme le prétend Sarpi, qu'un artifice des légats? — La question a été fort controversée. Peut-être les uns ont-ils trop cédé au plaisir de raconter une scène de comédie; peut-être les autres auraient-ils dû renoncer à représenter les légats comme ayant suivi et non donné l'impulsion. Une maladie régnait : c'est incontestable. Les légats crurent-ils sérieusement à une peste, à un danger de peste? Nous ne le saurons jamais. Quoi qu'il en soit, si nous n'avons aucune preuve qu'ils ne fussent pas sincères, nous estimons qu'il n'y en a pas non plus assez, dans l'autre sens, pour que tout soupçon soit banni. Puis, que nous importe? Profiter d'un hasard qui leur venait si miraculeusement en aide, ce n'était pas, après tout, un grand crime; le fait essentiel et vraiment caractéristique, c'était l'ordre reçu de faire tout ce qui serait en leur pouvoir pour que le concile fût transféré. Or, ce fait, Pallavicini l'avoue. « Il leur parut, dit-il [1], qu'ils n'auraient jamais une meilleure occasion de transférer le concile, ce qu'ils croyaient importer beaucoup à la sûreté de l'Église... Ils résolurent d'user des ordres précédents, *ordres tout récents et réitérés.* Ces ordres leur prescrivaient de procéder à la translation si la majorité y consentait, et qu'ils jugeassent eux-mêmes le Saint-Siége menacé de quelque préjudice grave. »

[1] Liv. IX, ch. XIII.

Ils se hâtèrent donc beaucoup; peut-être même se hâtèrent-ils trop pour que leur empressement ne fût pas suspect aux moins soupçonneux; mais, pour peu qu'ils eussent tardé, ne risquaient-ils pas de tout perdre? Les malades pouvaient guérir, comme ils guérirent en effet presque tous; la peur publique, après avoir grandi sept ou huit jours, pouvait décroître. Il ne leur parut donc pas bon d'aller au-delà du 9 mars, six jours après la session. C'était au plus fort des inquiétudes; plusieurs prélats, qu'on accusa peut-être à tort d'être d'accord avec eux, mais qui étaient pourtant de leurs amis, s'en étaient allés précipitamment. Ils avaient fait faire une enquête sur l'état sanitaire de la ville. Le procès-verbal concluait à la présence d'une maladie contagieuse, mais il avait été dressé par deux médecins dévoués au pape [1], et les médecins de la ville n'avaient pas voulu le signer. On passa outre. De la même manière qu'on avait décidé, dans les questions théologiques, tant de points manifestement incertains, on prononça, et même dans les termes les plus forts [2], qu'il y avait du danger à rester à Trente. Alors les légats communiquèrent la bulle, deux ans secrète, qui les autorisait à transférer l'assemblée, et l'on s'ajourna au lendemain pour délibérer sur le lieu de la translation.

Ce n'était pas sans peine qu'on avait obtenu ce vote. Les impériaux avaient dit qu'ils n'étaient pas dupes; et s'il y en avait, comme c'est probable, qui n'étaient pas,

[1] Jérôme Frascator, médecin du concile, et Balduino Balduini, médecin du premier légat.

[2] « De hujusmodi morbo ita manifestè et notoriè constat, ut prælati in hâc civitate sine vitæ discrimine commorari, et in eâ idcircò minimè retineri possint et debeant. »

au fond, très-rassurés, la crainte de l'empereur l'avait hautement emporté sur celle de la peste. « Attendons au moins quelques jours, avaient-ils dit. Permettons aux plus peureux, s'il le faut, de s'en aller à Vérone ou à Venise. Si la maladie cesse, ils reviendront ; si elle continue, on avisera ; mais qu'il ne soit pas dit que nous ayons fui à la première ombre de danger. » — Que parlaient-ils d'ombre ? Rien n'était plus réel, aux yeux des légats et du pape, que le danger dont ils les avaient menacés eux-mêmes avec leurs terribles articles.

Cependant l'alarme croissait. On apprenait que les villes voisines, sérieusement effrayées, parlaient déjà de fermer leurs portes à tout ce qui viendrait de Trente, et la décision qu'on venait de prendre risquait, en accréditant tous les bruits, de déterminer cette mesure. Le lendemain, même opposition des impériaux, même docilité des autres. Les légats firent observer qu'on ne pouvait se transporter dans les états d'aucun prince sans lui en avoir demandé la permission ; qu'ainsi, vu l'urgence, c'était dans les états du pape qu'il fallait choisir un lieu de réunion. Le lieu était tout choisi ; c'était Bologne. Tous les prélats qui avaient voté pour la translation votèrent pour cette ville. Le 11 mars, enfin, session publique. On lit le décret de translation. Trente-huit évêques approuvent et quatorze protestent.

Le 12, les légats partirent de Trente, suivis de tout ce qui restait de prélats du parti papal. Les autres refusèrent de partir. Il était pourtant dit, dans la bulle de 1545, qu'une fois la translation décidée par les légats, tous les prélats seraient tenus de les suivre, et cela « même sous les censures et peines ecclésiastiques, »

même « sous les peines du parjure, » même enfin « sous peine d'encourir l'indignation de Dieu et des bienheureux apôtres Pierre et Paul [1] » Que pensaient-ils donc de ces menaces, ceux qui s'obstinaient à rester? La majorité avait prononcé; les légats agissaient en vertu de pouvoirs en règle. La décision pouvait être mauvaise, mais elle était parfaitement légale. De quel droit quatorze évêques prétendaient-ils s'y soustraire? Ce qu'ils faisaient pour une des décisions de l'assemblée, n'accordaient-ils pas ainsi à d'autres le droit de le faire pour tout ce qui ne leur conviendrait pas? — Il est cependant fort probable qu'une fois de retour dans leurs diocèses, ces évêques ne se firent pas plus scrupule que d'autres de commander l'obéissance au nom de ce même pape qu'ils avaient bravé, de ce même concile dont ils s'étaient moqués. Ainsi va, ainsi a toujours été l'Église de Rome. Le docteur le plus indiscipliné envers l'Église, l'évêque le plus indiscipliné envers le pape, le curé le plus indiscipliné envers son évêque, tous, dès qu'il s'agit de régner, savent parler de leurs supérieurs comme ils parleraient et peut-être comme ils ne parleraient pas de Dieu même.

[1] Sub censuris et pœnis ecclesiasticis. — Sub perjurii pœnis. — Indignationem omnipotentis Dei, ac beatorum Petri et Pauli, apostolorum ejus.

LIVRE TROISIÈME

LIVRE TROISIÈME

SOMMAIRE

I. Deux conciles au lieu d'un. — Le pape se tait. — Tout s'arrête. — II. Victoires de Charles-Quint. — Paul III s'allie avec la France. — *Vieil entêté.* — Protestation. — Ce que Rome a lu de tout temps dans le cœur de ses amis. — III. Nouvelles protestations. — Nouveau masque. — Affronts mutuels. — IV. Foudre et finesse. — Quatorze mois déjà perdus. — V. La mort du pape est universellement attendue et désirée. — L'*Intérim*. — Critiques. — VI. Résistances. — On rentre en pourparlers. — Nonces envoyés en Allemagne. — Leurs pouvoirs. — Échecs et affronts.

VII. Mort de Paul III. — Coup d'œil sur sa vie. — VIII. Les conclaves. — Historique. — Longueurs. — Triste héroïsme. — IX. Factions. — Combinaisons. — Jules III. — Toutes les difficultés reviennent. — Elles paraissent s'aplanir. — X. De nouvelles surgissent. — Le pape les élude. — Seconde convocation du concile. — La bulle est vivement critiquée. — Comment Charles-Quint l'interprète. — Le concile est rouvert avec quinze évêques. — XI. Est-il né viable ? — Événements politiques. — Rupture avec la France. — Inconséquences gallicanes. — Comment Henri II les rachète. — XII. Nouvelles défiances. — Les protestants viendront-ils ? — Jean Hus. — XIII. Ajournements. — Amyot. — Hardiesses parlementaires.

I

Nous voici donc avec deux conciles au lieu d'un. Les évêques restés à Trente n'allaient pas jusqu'à se dire en droit de continuer à eux seuls les délibérations; mais ils n'en persistaient pas moins à se considérer comme le vrai concile, momentanément suspendu faute d'un nombre suffisant de membres présents. Ceux de Bologne, à plus forte raison, se considéraient comme l'assemblée légitime ; mais ils n'osaient non plus rien faire, sentant bien qu'il n'y aurait pas moyen de publier leurs décisions comme décrets d'un concile général. Une cu-

rieuse correspondance s'établit entre les deux assemblées. Les Pères de Bologne s'intitulaient nettement *le Saint concile de Bologne* (*sancta synodus Bononiensis*); les Pères de Trente n'osaient s'appeler concile de Trente; c'était : *Le Saint concile, en quelque lieu qu'il soit* (*in quocumque sit loco*).

Chose étrange, et qui montre bien à quel point la position des deux partis était fausse, — on ne s'anathématisait pas. Les théologiens des deux conciles écrivaient lettres contre lettres, mémoires contre mémoires, absolument comme dans un débat philosophique ou théologique à vider entre deux universités. On n'avait pas l'air de se rappeler qu'il existât un juge.

C'est que le juge était encore plus embarrassé que les parties, et que tous avaient intérêt à ne pas le presser, les uns, pour ne pas le forcer de se compromettre, les autres, pour ne pas le forcer de les condamner, auquel cas, à moins de former un schisme, il aurait bien fallu lui obéir plutôt qu'à l'empereur. En droit, pourtant, il n'avait pas besoin de sanctionner la translation pour qu'elle fût et demeurât légale; il suffisait qu'il ne la condamnât pas. Mais il sentait bien que l'Europe attendait davantage : dès qu'il y a appel d'une décision des ministres, le souverain est moralement tenu de se prononcer. Le pape l'était d'autant plus, que sa bulle de 1545 ne faisait pas mention d'un consentement quelconque à obtenir de l'assemblée; eût-on voté contre la translation, les légats, en vertu de cette bulle, auraient encore pu l'ordonner. « De notre propre mouvement, avait dit le pape, de notre science certaine et en vertu de la plénitude de l'autorité apostolique, nous vous donnons une pleine et libre puissance et faculté de transférer le

concile [1] » La translation avait donc été, en soi, un acte de l'autorité papale; comment s'abriter logiquement derrière le vote de l'assemblée, puisque, d'après la bulle, ce n'avait été qu'une forme dont les légats auraient pu se dispenser? D'un autre côté, les évêques restés à Trente continuaient à se porter désespérément bien; toute crainte de peste avait disparu; et comme ç'avait été la seule raison alléguée pour quitter cette ville, il n'y en avait plus aucune pour n'y pas retourner.

La huitième session (devenue la neuvième, à cause de la session improvisée du 11 mars) eut lieu au jour fixé (21 avril), dans une église de Bologne, mais avec trente-quatre évêques seulement. Aucun décret n'avait été préparé. On se borna à confirmer celui du 11 mars, en déclarant la translation votée pour des raisons « *alors* présentes, pressantes et légitimes [2] », et à fixer au 2 juin la session suivante.

Le 2 juin, nouvelle session, mais pour s'ajourner au 15 septembre. On voulait, disait le décret, « user encore d'indulgence envers ceux qui n'étaient pas venus [3]. » Du reste, rien n'était prêt. On avait bien tenu, dans l'intervalle, quelques congrégations faisant suite à celles de Trente, mais sans voter sur rien. C'était de l'Eucharistie qu'on avait traité. Quel mélange, bon Dieu! Et comme l'Eucharistie figure bien dans ce dédale d'intrigues et de fraudes!

[1] « Motu proprio et ex certâ scientiâ ac de apostolicæ potestatis plenitudine... transferendi concilii... plenam et liberam concedimus potestatem et facultatem. »

[2] Ex causis *tunc* instantibus, urgentibus et legitimis.

[3] Volens tamen cum iis qui non venerunt etiam adhùc benignè agere.

Le 15 septembre, enfin, ne devait pas être plus heureux que le 2 juin. On venait d'apprendre la mort tragique du duc de Plaisance, fils du pape. Universellement méprisé pour ses débauches et haï pour sa cruauté, il avait été assassiné dans son palais ; son corps, traîné dans la rue, avait subi les plus honteux outrages. Ce n'était pas tout. Peu d'heures après l'assassinat, le gouverneur de Milan était entré dans la ville avee des troupes, et en avait pris possession au nom de l'empereur. Dans de pareilles circonstances, comment tenir une session ? D'ailleurs, comme au 2 juin, rien n'était prêt, ce qui contredit manifestement l'assertion de Pallavicini que les assemblées avaient été fréquentes et actives. Il était de plus en plus évident qu'on ne se sentait pas en position de rien voter. On ne jugea même pas à propos d'avoir une assemblée publique, ni de fixer une nouvelle époque. Les légats firent prononcer un ajournement indéfini.

II

L'occupation de Plaisance par les troupes impériales se liait à des événements dont c'est ici le lieu de donner un court sommaire.

L'armée de l'empereur et celle de l'électeur de Saxe s'étaient rencontrées le 24 avril. L'électeur avait été battu et pris; Charles-Quint l'avait condamné à mort comme rebelle, mais lui avait ensuite fait grâce de la vie. L'électorat avait passé à son cousin Maurice, luthérien, comme nous l'avons dit ; ce qui n'empêcha pas

que l'assemblée de Bologne, pour faire sa cour à l'empereur et tâcher de l'adoucir sur l'article de la translation, ne fît chanter un *Te Deum* en l'honneur de sa victoire. Le landgrave de Hesse s'était soumis. On lui avait laissé croire qu'il n'aurait qu'à s'humilier pour obtenir sa grâce, et on l'avait retenu prisonnier. Charles-Quint était le maître absolu de l'Allemagne.

Paul III avait donc plus que jamais à le craindre et à se fortifier contre lui ; d'autant plus que François Ier, seul en état de contrebalancer son influence en Europe, venait de mourir. Mais Henri II se montrait disposé à suivre les traces de son père. Il accueillit avec faveur toutes les ouvertures que le pape lui fit faire; il lui promit sa fille naturelle, Diane, alors âgée de neuf ans, pour son petit-fils Horace Farnèse; enfin, il reconnut le concile de Bologne et promit d'y envoyer ses évêques. Le pape, de son côté, n'avait jamais été plus accommodant. En particulier, sur divers points relatifs à la collation des bénéfices, il avait accordé au roi plusieurs choses contraires aux règlements de la dernière session. Premier échantillon public de la manière dont il entendait être l'exécuteur des décisions de l'assemblée.

Cependant l'empereur, après avoir hautement approuvé et encouragé les évêques restés à Trente, s'était cru obligé de se réconcilier, sinon avec le pape, qu'il traitait de *vieil entêté*, du moins avec l'Église ; il n'avait rien trouvé de mieux que d'établir l'inquisition à Naples. Une sédition éclata; les Espagnols faillirent être chassés du royaume, et l'empereur dut céder. Que lui importait l'inquisition ? Il n'avait voulu que faire acte de catholicisme. L'acte était fait; Paul allait en payer les frais.

La diète (1[er] septembre) venait de s'ouvrir à Augsbourg. L'empereur y peignit avec amertume l'inutilité de ses efforts pour pacifier l'Europe au moyen d'un concile ; puis, après avoir arraché aux protestants la promesse de s'y soumettre dès qu'il aurait repris le cours de ses délibérations, il fit écrire au pape par les prélats de la diète une lettre « qui commençait, dit Pallavicini, par une mielleuse prière, et finissait par darder l'aiguillon d'une menaçante protestation. » C'était avec une profonde surprise, disaient les prélats, qu'ils avaient appris la translation ; et ils la représentaient nettement comme anéantissant l'autorité de l'assemblée. En fait, ils avaient raison, et l'inaction des Pères de Bologne le prouvait mieux que quoi que ce fût ; mais c'était pourtant un curieux spectacle que celui d'un concile devenant nul, aux yeux des principaux prélats d'une grande nation, par le seul fait de passer dans une ville appartenant au chef de l'Église.

Ce serait donc aussi une curieuse histoire que celle de la défiance dont les souverains les plus catholiques se sont en tout temps montrés animés envers la cour de Rome. Charles-Quint et les siens ne faisaient ici qu'exprimer, un peu plus franchement que d'autres, parce qu'ils étaient plus forts, ce que les papes lisaient, ou, pour mieux dire, ce qu'ils lisent dans les cœurs de tous leurs amis couronnés, car rien, à cet égard, n'est changé. Vous entendez journellement des plaintes, des cris d'indignation et de scandale, contre les quelques gênes auxquelles la loi française soumet les relations de l'Église avec son chef ; il semblerait que la France est le seul pays où l'on se défie du pape. La défiance y est plus franche ; mais ailleurs c'est bien autre chose en-

core. Les gouvernements les plus catholiques sont les plus sévères pour leurs évêques et les plus ombrageux du côté de Rome. En France, un évêque publie tout ce qu'il veut ; il est soumis ensuite, et seulement pour ses actes officiels, à l'inoffensive juridiction du Conseil d'État. En Autriche, en Toscane, dans plusieurs autres états d'Allemagne ou d'Italie, il ne pourrait publier une ligne, ni comme évêque, ni simplement comme auteur, sans l'avoir préalablement soumise aux censeurs du gouvernement. En France, les communications officielles du clergé avec le pape doivent passer par le ministre des cultes, mais rien n'empêche les évêques d'avoir inofficiellement avec Rome autant de relations que bon leur semble ; dans les états que nous avons nommés, toute correspondance, même privée, est, sinon interdite, du moins activement surveillée. Quant à la réception des brefs du pape, ces gouvernements ne tiennent pas moins que d'autres au droit d'en autoriser ou d'en empêcher la publication. On a beaucoup crié, tout récemment, contre le roi de Prusse, pour avoir interdit à ses sujets catholiques d'aller étudier la théologie à Rome ; et il n'a fait que ce dont plusieurs princes catholiques, même italiens, lui avaient donné l'exemple. Que diraient nos ultramontains de Paris si le gouvernement français s'avisait d'ôter un saint du bréviaire ? Le gouvernement autrichien en a ôté Grégoire VII. — Il va sans dire que nous n'approuvons pas également toutes les mesures citées ci-dessus. Nous n'aimons pas voir un évêque soumis, pour ses moindres actes, au joug humiliant de la police ; nous ne faisons que citer, et nous disons : Voilà où en sont, en réalité, sous ces beaux dehors d'union et de soumission filiale, les relations de la catholicité avec

son chef; voilà la confiance que le pape inspire aux gouvernements qui usent le plus de son nom, d'un autre côté, dans tout ce qui sert leurs projets ou leur despotisme.

III

Paul III n'avait cependant rien négligé pour prévenir la menaçante démarche des prélats de l'empereur. Il était allé jusqu'à lui offrir de le proclamer roi d'Angleterre, et même de lui fournir des troupes pour conquérir ce royaume, censé vacant depuis l'excommunication de Henri VIII; mais il était par trop visible que le rusé vieillard se proposait, avant tout, de l'éloigner et de le distraire. Aussi l'empereur ne lui répondit-il qu'en envoyant à Rome le cardinal Madrucci, évêque de Trente, pour solliciter de nouveau le retour du concile dans cette ville. Le cardinal arrive à Rome. Le pape le reçoit très-bien, mais sans s'expliquer; il lui permet seulement d'exposer en consistoire l'objet de sa mission. Le 9 décembre, en présence des cardinaux, Madrucci reproduit solennellement sa demande. C'est au nom de Dieu, dit-il, au nom de l'empereur, au nom de l'empire, au nom de tous les amis de la religion, qu'il supplie le pape de renvoyer à Trente les évêques de Bologne; il demande aussi qu'on veuille bien décider si c'est aux cardinaux ou au concile qu'appartiendrait l'élection d'un nouveau pape, le siége venant à vaquer[1]. C'était rappeler assez clairement au

[1] Plusieurs de ces détails, niés par Pallavicini, nous ont paru suffisamment prouvés par le témoignage d'autres auteurs, notamment Raynaldus, Sleidan et De Thou, d'accord avec Sarpi.

pape... quoi? Ses quatre-vingts ans et le compte qu'il aurait bientôt à rendre à Dieu? Hélas! les idées religieuses n'avaient habituellement pas grand'chose à faire dans tout ceci. On ne voulait que prendre Paul III par son faible, en lui faisant entendre qu'il ne serait bientôt plus là pour protéger ses enfants contre la colère de l'empereur. Mais il y avait quelqu'un que Paul III aimait plus que ses enfants : c'était lui-même. Il y avait quelque chose qu'il aimait plus que lui-même : c'était l'omnipotence du Saint-Siége. La question avait grandi, à ses yeux, en proportion des instances de l'empereur, et de l'affront qu'on lui avait fait faire par des évêques. Plaisance même, Plaisance qu'on avait gardée « comme un aimant qu'on aurait à la main pour attirer l'âme de fer du pape[1], » Plaisance ne l'émouvait plus. A aucun prix, il ne voulait qu'on retournât à Trente; mais comme son courage n'allait pourtant pas jusqu'à l'avouer, ce qui eût immédiatement causé un schisme,— prières, menaces, rien ne put lui arracher une réponse. Le cardinal repartit pour l'Allemagne, laissant l'affaire à Diégo de Mendoza, jadis ambassadeur auprès du concile, et maintenant chargé des mêmes fonctions auprès du pape. Peu de jours après, Mendoza reproduisit tous les griefs et toutes les demandes. Sans protester encore, il déclara avoir ordre de protester, pour peu que le pape tardât à accorder satisfaction.

Ce fut alors que Paul III, levant le masque, ou, si l'on veut, prenant un masque nouveau, jugea bon d'entrer dans un rôle que nous l'avons vu préparer de longue main : c'était d'envisager l'affaire comme un débat entre

[1] Pallav. liv. X, ch. VII.

les deux assemblées. Il se mettait ainsi comme en dehors de la querelle ; il avait l'air de n'agir que par respect pour l'indépendance du concile et pour le vœu de la majorité ; enfin, il gagnait du temps.

Son premier pas dans cette nouvelle voie fut de répondre à Mendoza qu'il ne pouvait prononcer sans avoir pris l'avis des évêques de Bologne. La question allait se trouver de plus en plus faussée, puisque les deux partis ne seraient plus sur le même terrain. Charles-Quint réclamait au point de vue de la convenance, de la nécessité, et l'assemblée allait répondre au point de vue du droit.

Elle répondit, en effet, comme on devait s'y attendre, qu'elle se considérait et ne pouvait pas ne pas se considérer comme la seule assemblée légitime. Sans repousser absolument l'idée d'un retour à Trente, elle déclarait que le seul moyen de la faire revenir sur sa décision, c'était que les évêques de Trente commençassent par s'y soumettre et vinssent à Bologne, ou, du moins, se déclarassent prêts à y venir. Alors, mais alors seulement, on pourrait voir ce qu'il y avait de mieux à faire.

Cette réponse, en soi, n'avait rien que de raisonnable ; mais pour en être satisfait, il aurait fallu oublier qu'elle était dictée par le pape, que les prélats de Bologne n'avaient aucune envie de retourner à Trente, et que, en somme, il n'y avait à peu près aucun espoir d'y revoir le concile. Charles-Quint parut cependant accepter la question dans ces nouveaux termes ; mais ce fut, selon sa coutume, pour la trancher aussitôt dans son sens. Prenant donc directement à partie l'assemblée de Bologne, il ordonna aux deux agents qu'il avait dans cette ville, François Vargas et Martin Velasco, d'user sans

délai des pouvoirs dont il les avait investis, mais que personne ne connaissait encore. En conséquence, le 16 janvier 1548, ils demandent audience. On délibère, et l'assemblée s'en remet au cardinal Del Monte, seul légat présent, car son collègue était à Rome. Del Monte les fait introduire, et ils présentent leur mandat. « Contraint de protester, pour le bien de la religion et de l'Église, contre certains hommes qui se disent légats apostoliques, et contre une certaine assemblée qui s'intitule concile, l'empereur a nommé et nomme, pour agir en son nom, les deux personnages ici présents[1]. » Et non contents de cette introduction insultante, les envoyés demandent qu'on laisse entrer cinq témoins et deux notaires, qu'ils ont amenés avec eux pour dresser l'acte de leur protestation. On délibère ; on vote de les renvoyer au surlendemain. Ils insistent, et, après quelques pourparlers, on cède. Seulement, avant de leur accorder la parole, on leur signifie un acte portant qu'on ne serait point tenu de les entendre, puisque ce n'est pas au concile que l'empereur les adresse, mais à une certaine assemblée illégitime, qui n'est sûrement pas celle de Bologne. Alors Vargas, avant d'en venir encore à la protestation, exhorta vivement ce qu'il appelait toujours l'*assemblée* à bien peser ce qu'elle allait dire et faire. Et comme il s'écriait : « Nous sommes ici, nous, procureurs légitimes de l'empereur ! » — « Moi aussi, dit le cardinal, je suis ici vrai légat d'un vrai et indubitable pontife, et c'est ici un concile légitime, légitimement transféré, pour la gloire de Dieu et pour le bien de l'Église. » *La gloire de Dieu, le bien de l'Église,*

[1] Tous ces derniers détails sont tirés de Pallavicini.

grands mots dont il y avait trente ans qu'on ne se payait plus ; mais, malgré cela, Del Monte avait incontestablement le beau rôle. Ces légats devenus illégitimes pour avoir usé de pouvoirs d'une légitimité patente, ce concile cessant d'être un concile parce qu'il avait prononcé contre l'avis de quatorze de ses membres, — tout cela sentait plus la brutalité du soldat que la dignité du prince.

Plus raisonnée et plus calme, la protestation écrite, que lut ensuite Velasco, n'était guère plus logique. Après un long tableau de tout ce que Charles-Quint avait fait pour préparer et faciliter le concile, la translation était déclarée déraisonnable, précipitée, nulle ; l'avis de l'assemblée, en vertu duquel elle avait eu lieu, était appelé trompeur, vain, captieux, digne cent fois d'être rejeté par le pape. Comment donc le pape osait-il, ajoutait-on, donner lui-même à cette coupable scission le nom de translation, à cette assemblée illégitime le nom de concile général ? L'empereur déclarait enfin aux évêques qu'il mettait dès lors sur leur compte tous les maux à venir, et qu'il allait aviser aux moyens d'en garantir ses états.

La réponse orale fut vive ; la réponse écrite, fort douce. On la publia quatre jours après. Elle n'avait qu'une phrase : « Les choses alléguées étant manifestement en désaccord avec l'intention pieuse et catholique du très-invincible empereur, le saint concile est convaincu qu'elles ont été dites, ou sans mandat de sa part, ou sur un faux exposé à lui fait. »

IV

Cependant l'empereur n'avait jamais paru moins en train de s'amender. Huit jours après la protestation de Bologne, Mendoza la reproduisit à Rome, en plein consistoire, devant le pape. Mêmes idées, mêmes formes, à cela près que l'ambassadeur se mit à genoux, ce qui faisait encore mieux ressortir l'incroyable audace de ses paroles. « Qu'on se figure, dit Pallavicini, la terreur de tels auditeurs, réunis en si grand nombre dans la cour la plus auguste de l'univers, au bruit de ce tonnerre éclatant lancé par un Jupiter qui avait la foudre en main. »

Paul III n'avait plus de refuge que dans la dernière partie du rôle que nous avons précédemment indiqué. Quelques jours après la protestation de Mendoza, il le fait appeler en consistoire. L'ambassadeur lui trouve l'air plus calme et plus naturel que jamais. La réponse, composée, dit-on, par le cardinal Polus, est lue par le secrétaire du pape, l'évêque de Foligno. Elle n'a pas moins de vingt-cinq pages, mais, dès la première, on voit où le pape veut en venir. Selon lui donc, tout cela n'est qu'un malentendu. La protestation de l'empereur n'était destinée à être lue que dans le cas où lui, le pape, refuserait de prendre connaissance *du différend survenu entre Sa Majesté et le concile de Bologne.* Or, il ne l'avait pas refusé; il était prêt à le faire, et avait même chargé quatre cardinaux de lui présenter un rapport sur cet objet. Donc, il n'avait pas à répondre à la

protestation. Il regrettait seulement que les termes en fussent aussi vifs, mais il n'en était pas moins sensible au zèle de l'empereur. Il était heureux, en particulier, de voir un si grand prince lui reconnaître hautement la qualité de juge souverain dans cette affaire. Il terminait en disant qu'il allait interdire aux deux assemblées tout acte synodal, et qu'elles auraient un mois pour lui soumettre leurs raisons.

Alors, quoique Mendoza fût sorti en déclarant qu'on lui faisait dire tout autre chose que ce qu'il avait dit, tout autre chose que ce que l'empereur l'avait expressément chargé de dire, — Paul écrivit aux évêques de Trente qu'il était prêt à les entendre. Jusque-là, disait-il, il avait regardé la translation comme bonne, la jugeant sur le bruit public ; mais, puisque ce point était remis en question, il était prêt à n'être plus qu'un juge impartial, écoutant les raisons de tout le monde, pesant avec soin le pour et le contre. Cette impartialité au bout d'un an, ce désintéressement profond dans une affaire où on le savait tant intéressé, cette allégation curieuse que, jusque-là, il n'y avait pas regardé de près, — tout cela, dans une pièce moins grave, eût presque fait demander s'il plaisantait. Aussi ne lui fit-on qu'une réponse ambiguë, où, sans lui contester cette qualité de juge, on évitait de paraître plaider à son tribunal. La lettre des évêques n'était, en somme, qu'une invitation pressante à désapprouver la translation.

Ceux de Bologne, invités aussi à plaider leur cause, furent plus clairs, mais tout aussi inquiétants. Ils avaient fini par prendre l'affaire au sérieux. Forts de leur droit, ils plaidaient nettement, directement. Ils pressaient, ils sommaient presque le pape de leur donner

raison ; mais, les autres ne plaidant pas, ce n'était plus un procès, et Paul ne se sentait plus juge dans le sens où il tenait tant à l'être. Le mois était depuis longtemps fini ; moins que jamais, le pape avait envie de prononcer.

En attendant, on était en 1548, à la fin d'avril. Il y avait près de quatorze mois que le concile était interrompu. « La correspondance de Mendoza avec sa cour pendant ces luttes, dit Ranke, est la chose du monde la plus inouïe ; rien n'approche du contenu de ces lettres au sujet de la cour de Rome. C'est une haine profonde, un indicible mépris, une méfiance telle qu'on s'attendrait à peine à en voir une pareille entre les plus grands scélérats. »

V

L'Allemagne ne tenait plus à Rome que par un fil, et le pape trouvait encore moyen de négocier avec l'empereur pour la restitution de Plaisance. Charles éluda, puis refusa. Nouvelles sollicitations ; nouveaux refus. Paul parla enfin d'excommunier, non l'empereur, il n'eût osé, mais *ceux qui occupaient la ville :* comme si ceux qui occupaient la ville n'y étaient pas pour l'empereur. En même temps, il jetait dans l'ombre les fondements d'une ligue contre lui. Mais les Vénitiens, sur qui il avait beaucoup compté, firent entendre qu'ils ne se souciaient pas de s'allier avec un pape aussi vieux. Son successeur pouvait avoir d'autres vues et leur laisser l'Empire sur les bras. Le roi de France, dit Pallavicini,

ne se souciait pas non plus « de s'embarquer sur un vaisseau si usé. » Il n'y eut donc ni excommunication ni guerre.

Charles, de son côté, commençait à voir qu'il n'obtiendrait rien. Il prit donc le parti d'attendre la mort du pape, dont on parlait depuis longtemps comme du seul événement qui pût délier tant de nœuds. Mais comme Paul III était encore presque aussi vigoureux de corps que d'esprit, il importait à la pacification de l'Allemagne que tant de questions ne restassent pas en suspens. Charles n'avait pas renoncé à la chimère de ramener l'unité par un concile. Il ne paraissait pas sentir ce qu'il y avait d'absurde dans la promesse arrachée de nouveau aux protestants de recevoir les décrets à venir, alors qu'ils repoussaient les décrets déjà publiés ; et si, comme c'est plus probable, il ne pensait pas que cette promesse dût jamais se réaliser quant aux dogmes, il y attachait politiquement une immense importance. Tant qu'elle subsistait, tant qu'on admettait ou qu'on paraissait admettre la possibilité d'une réconciliation, la scission n'était pas complète, l'empire pouvait encore être un tout. Or, cette promesse, il était clair qu'une fois le concile rompu et l'idée d'un concile définitivement abandonnée, on s'en considérerait comme dégagé. Un concile allemand n'eût servi de rien. L'empereur en avait souvent menacé le pape ; mais, entre les protestants et lui, c'était toujours d'un concile général qu'il avait été question. Il imagina donc de publier un décret où seraient provisoirement réglés tous les points en litige : catholiques et protestants y resteraient soumis jusqu'à la reprise du concile. De là le nom d'*Interim* (*en attendant*) sous lequel cet acte est connu.

C'était une singulière idée que celle de régler provisoirement ce qu'il y a, ce semble, de moins provisoire au monde, les articles de foi. Mais si l'Intérim renfermait des concessions importantes, telles que le mariage des prêtres et la communion sous les deux espèces, il y avait aussi beaucoup de points sur lesquels Charles-Quint n'aurait pu céder sans donner les mains au renversement du romanisme. Sur ceux-là donc, il n'y avait concession que dans le fait de les présenter comme provisoires ; mais cela seul était encore une insulte à l'Église, une insulte au pape, car il y en avait peu qui ne fussent depuis longtemps des articles de foi, et qu'un catholique fût libre de ne pas regarder comme définitivement réglés.

Aussi arriva-t-il ce qu'on aurait dû prévoir : personne ne fut content. Les évêques les plus dévoués à l'empereur ne pouvaient se dissimuler qu'il n'eût largement outrepassé les bornes raisonnables du pouvoir civil. Comme prince, il avait le droit de laisser les protestants libres ; mais faire un choix dans ce qu'ils auraient à croire ou à ne pas croire, leur accorder certains points plutôt que d'autres, c'était trancher du pape, et faire, tout en prétendant rester catholique, ce que Henri VIII avait fait en cessant de l'être. D'ailleurs, les rédacteurs du décret ne s'étaient pas même astreints à suivre exactement les canons arrêtés à Trente ; le chapitre de la Justification, surtout, semblait écrit par Luther. Que signifiaient ces renvois à un concile futur, puisqu'on traitait comme non avenus les décrets d'un concile tout récent ? L'empereur entendait-il donc qu'on revît aussi ces mêmes décrets ? C'était impossible, disait-on, c'était absurde, puisqu'il avait lui-même reconnu la léga-

lité et conséquemment l'infaillibilité de l'assemblée, aussi longtemps qu'elle n'avait pas quitté Trente. — Et si les catholiques parlaient ainsi en Allemagne, sous la main de Charles-Quint, c'était bien autre chose en Italie.

En s'aliénant les catholiques, qu'avait-il gagné chez les protestants? Rien, ou à peu près rien. Si l'Intérim leur plaisait comme acheminement à une rupture avec le pape, ils n'y trouvaient, au fond, aucune satisfaction. Ces quelques concessions que leur faisait l'empereur, qu'était-ce en comparaison de ce qu'il n'avait pas voulu ou pas pu leur accorder? Le mariage des prêtres ne les réconciliait pas avec la suprématie du pape; l'autorisation de communier sous les deux espèces ne leur rendait pas plus aisé de croire à la messe, aux sept sacrements, à l'invocation des saints, à beaucoup d'autres choses nécessairement conservées dans l'Intérim. Enfin, ils savaient que l'Église ne reconnaîtrait jamais à l'empereur le droit qu'il venait de s'arroger, et ils ne pouvaient lui savoir beaucoup de gré de leur avoir donné ce qui ne lui appartenait pas.

VI

Tous les yeux se tournaient vers Rome. On s'attendait à une explosion terrible, et l'empereur n'était probablement pas des moins inquiets. Il avait touché aux choses de foi; il n'avait pas même respecté les décisions légitimes du concile; il pouvait être excommunié sans qu'aucun catholique sincère et conséquent eût moyen

de se déclarer pour lui, et l'excommunication le poussait droit ou à une rétractation humiliante ou à un schisme. Or, à côté des hardiesses dogmatiques, l'Intérim renfermait tous les éléments d'une éclatante rupture. Les onze articles des Espagnols de Trente y avaient passé presque mot à mot. L'autorité épiscopale y était déclarée de droit divin ; le pape n'y était reconnu chef de l'Église que comme un magistrat suprême, nécessaire à l'unité, comme l'est un roi dans un royaume, mais non de nécessité absolue et telle que l'Église ne pût exister sans lui, — tandis que, dans le système papal ou ultramontain, c'est lui qui est la base, la pierre angulaire, la source de tous les pouvoirs.

Ce fut cependant le pape qui, malgré tant de sujets de plainte, resta le plus calme et comprit le mieux la situation. S'il nous appartenait de le juger au point de vue catholique, nous dirions qu'il était de son devoir d'excommunier l'empereur ; nous serions fondés à lui reprocher, comme une trahison envers le Saint-Siége, son obstiné silence après de telles agressions. Mais, politiquement, l'avenir devait lui donner raison. Il comprit donc que l'Intérim allait se détruire de lui-même. La meilleure punition à infliger à l'empereur, c'était de le laisser assister à la ruine de son œuvre, avec le renom d'avoir travaillé pour les hérétiques et de n'avoir rien obtenu d'eux.

Ce fut d'eux, en effet, que vint surtout la résistance. L'empereur ayant déclaré, dans le préambule du décret, qu'il n'entendait ni adopter lui-même, ni faire adopter à qui que ce fût les doctrines modifiées en vue des protestants, l'Intérim n'obligeait en rien les catholiques, et ce n'était qu'en théorie qu'ils pouvaient en être mécon-

tents ; mais quant aux réformés, ou ils le repoussaient hautement, ou ils n'y obéissaient que pour la forme et avec une répugnance qu'ils ne cherchaient même pas à dissimuler. Frédéric de Saxe, quoique prisonnier, refusa obstinément de s'y soumettre ; beaucoup de villes ne s'y soumirent que sur des menaces de guerre et de ruine. Il est vrai que Charles n'exigeait pas qu'on se déclarât convaincu des choses enseignées dans son décret. Pourvu qu'on rétablît les formes romaines, messe, images, etc., il ne demandait pas compte du reste ; mais ces formes, que quelques-uns regardaient ou feignaient de regarder comme indifférentes, n'en étaient pas moins, pour beaucoup d'autres, une idolâtrie à laquelle leur conscience leur défendait de prendre aucune part.

Ajoutez à cela les embarras que créait, au sein des populations catholiques, le décret de réformation publié avec l'Intérim [1]. Tant qu'il ne s'était agi que de mettre sur le papier, en dépit du pape, une foule de réformes jusque-là refusées par la cour de Rome, l'empereur n'avait eu qu'à se louer du zèle et de la docilité de ses évêques ; mais dire et faire sont deux, surtout lorsqu'il s'agit de donner à ses dépens l'exemple de ce qu'on a préconisé. En outre, on ne pouvait faire un pas sans se trouver en présence d'obstacles que le pape seul pouvait lever, et qu'on n'aurait pu renverser sans briser du même coup les derniers liens avec Rome. Tout ce qu'on voulait créer, on sentait qu'on le bâtirait sur le sable si le pape ne concourait à poser les fondements ; tout ce qu'on voulait détruire, on le trouvait établi sur des règles ou sur des dispenses papales : ces règles, ces dis-

[1] 2 juillet 1548.

penses, à moins de rompre avec le pape, comment les annuler? Après bien des tâtonnements, l'empereur vit qu'il n'y avait rien à faire sans son secours. Il le lui fit demander. De l'Intérim, comme on le pense bien, pas un mot; le pape était censé ne pas en savoir l'existence. C'était uniquement aux réformes disciplinaires qu'il était prié de prêter son aide.

Heureux de ce retour et bien sûr d'en tirer parti, le pape ne se hâta pas d'accéder au vœu de l'empereur. Ce n'était pas seulement, il est vrai, pour rehausser le prix du service à rendre; parmi les réformes auxquelles on l'appelait à concourir, il y en avait plus d'une qu'il lui tardait peu de voir accomplie. Ce fut donc le sujet d'une négociation entre l'empereur et l'évêque de Fano, Pierre Bertano, nonce auprès de lui. Enfin, Paul consentit; mais on allait bientôt voir dans quel sens il se mettait au service de la volonté impériale.

D'abord, au lieu de deux légats qu'avait demandés l'empereur, il se contenta d'envoyer deux nonces. Ce n'était, au fond, qu'une différence de noms; mais les noms disent quelquefois beaucoup. Un légat est le représentant du pape; c'est comme le pape lui-même. Un nonce n'est qu'un envoyé, un agent, un ambassadeur ordinaire; c'est le plus souvent un simple évêque, tandis que le légat est toujours un cardinal. — Ce furent donc deux évêques, Lippomani, coadjuteur de Vérone, et Pighini, évêque de Ferentino, qui furent adjoints à Bertano.

Ils arrivèrent en Allemagne avec une bulle où il était à peine dit un mot des réformes décrétées par l'empereur, et de la coopération réclamée par lui. Le pape feignait d'avoir compris qu'on lui demandait seulement les

moyens de rouvrir l'Église à ceux qui se présenteraient pour y rentrer. Il se bornait donc à investir les trois nonces du pouvoir de lever toute espèce d'excommunications et de censures, même *pour cause de bigamie*, disait la bulle; ingénieux moyen d'accréditer ce vieux mensonge que la bigamie pourrait bien être une des choses autorisées par la Réforme. Au reste, on ne s'en tenait pas à des insinuations perfides; la bulle était, sur d'autres points, d'une franchise effrayante. Les nonces pouvaient dispenser de tout engagement pris, même sous serment, avec les princes et les peuples hérétiques; ils pouvaient absoudre de tout parjure commis à leurs dépens. C'était, comme on voit, s'y prendre assez mal pour ramener les protestants à l'estime et à l'obéissance de l'Église; c'était ruiner aussi toute la politique de l'empereur, en achevant d'anéantir le peu de confiance que l'on avait encore en ses promesses.

Aussi fut-il plus mécontent que jamais; d'autant plus que le pape, dans cette même bulle, se dédommageait de son mieux des empiétements de l'Intérim. Elle portait, entre autres choses, que les princes déchus qui rentreraient dans le sein de l'Église seraient immédiatement remis en possession de leurs États. C'était supposer, en premier lieu, que l'empereur les en avait dépouillés comme hérétiques, tandis qu'il avait toujours prétendu ne les attaquer que comme rebelles; c'était supposer, en second lieu, que son consentement ne serait pas nécessaire pour qu'ils rentrassent dans leurs droits.

Les nonces furent généralement mal reçus. « Quand Pighini, dit Pallavicini[1], continua sa route à travers

[1] Liv. XI, ch. II

l'Allemagne, il y aperçut de faibles dehors de religion [1] que les victoires et les édits de l'empereur y avaient introduits à grand'peine ; mais il trouva les esprits plus hérétiques que jamais, au point que les messes étaient célébrées sans assistants. A peine voyait-on quelqu'un réclamer auprès des nonces l'usage de leurs pouvoirs, ou les recevoir poliment comme de coutume. » A quoi l'historien ajoute naïvement : « Il était visible que tous les efforts seraient inutiles, *si on ne les appuyait par les armes.* » Les protestants ne fournirent donc aux nonces à peu près aucune occasion de rouvrir le bercail à des brebis égarées. On avait fait pourtant la porte assez large. Les moines défroqués n'avaient, pour rentrer en grâce, qu'à porter leur ancien habit *sous* leurs habits séculiers ; et quant à ceux qui s'étaient mariés, le pape, sans les absoudre par une mesure générale, offrait de statuer individuellement sur chacun d'eux avec le plus d'indulgence possible.

Mal reçus par les protestants, les nonces ne l'étaient guère mieux par les catholiques. L'ambiguité de leur mission, l'inutilité patente des résultats, l'animosité entretenue par le maintien de la translation à Bologne, tout contribuait à les faire voir de mauvais œil, et l'empereur, sans rompre avec eux, ne se souciait plus de leur donner rien à faire. Après un séjour de six mois dans diverses villes d'Allemagne, ils parlèrent de s'en aller. Charles-Quint demanda alors qu'ils déléguassent aux évêques une partie de leurs pouvoirs. Après de longs pourparlers, on rédigea une espèce de décret, moitié impérial, moitié papal, où la bulle fut insérée sans mo-

[1] De catholicisme.

dification, mais accompagnée de règlements auxquels elle était censée donner la sanction de la cour de Rome.

VII

C'était vers la fin de 1549. Il y avait donc près de trois ans que le concile dormait. Quelques évêques espagnols étaient encore à Trente ; quelques italiens à Bologne. Protestations permanentes pour et contre la translation.

Elle arriva enfin, cette mort qui faisait depuis si longtemps le sujet des conversations et des vœux de l'Europe. Après un pontificat de quinze ans, Paul expira le 10 novembre, regretté des Romains, qu'il avait su s'attacher, admiré des hommes d'État, qui le reconnaissaient pour leur maître, mais chargé d'un bien lourd fardeau aux yeux de la religion et de l'histoire. Dieu le frappa par où il avait le plus péché. Après avoir foulé aux pieds toutes les lois et toutes les convenances pour charger d'or et d'honneurs des enfants nés à sa honte, ce fut en apprenant la trahison de son petit-fils Octave, secrètement d'accord avec l'empereur, qu'il se sentit défaillir. En moins de trois jours, il était mort. Eut-il, à ses derniers moments, quelques réveils de conscience et de piété sérieuse ? Les premières lueurs de l'éternité lui firent-elles enfin apercevoir sous son vrai jour cette longue suite de ruses avec les forts, de violences avec les faibles, de mensonges aux hommes et à Dieu? Peut-être ; peut-être aussi, et ce n'est que trop probable, peut-être persista-t-il jusqu'au bout à ne se rien repro-

cher. Et de quoi, après tout, se serait-il accusé? Soldat, il avait gardé son poste; général, il avait suppléé à la force par la ruse. « Prince de glorieuse mémoire, dit l'historien du concile, il ne se montra homme que par un excès de tendresse pour les siens; dans tout le reste, il mérita, aux yeux de l'Église, le nom de héros[1]. » L'Église, pour lui, c'était lui; et tout ce que son dévouement à sa propre grandeur lui avait inspiré de plus coupable, qui sait s'il ne se préparait pas à s'en faire un mérite auprès de Dieu?

Eh bien, osons le dire, une vie comme la sienne est peut-être plus honteuse, au fond, pour l'Église et la papauté, que celle de tel ou tel pape dont le nom fait horreur. Les grands crimes sont, en quelque sorte, plus personnels. Ceux d'Alexandre VI, par exemple, sont plutôt ceux de l'homme que ceux du pape; un catholique peut les exsécrer comme nous, sauf à nous expliquer ensuite, il est vrai, comment l'infaillibilité a pu résider chez un pareil homme. Chez Paul III, ce ne sont pas des crimes saillants et isolés; c'est un long tissu d'immoralités, qui ne sont ni des meurtres ni des incestes, mais dont le catholicisme et la papauté restent et resteront éternellement solidaires. L'histoire à la main, nous pouvons prouver que Paul III fut le représentant et comme la personnification du catholicisme tel qu'il était, tel qu'il devait nécessairement être en face de la Réforme et des tendances développées par elle. Répugnance à convoquer un concile, précautions prises pour en rester le maître, ruses de toute espèce pour en dicter ou en fausser les décrets, tout ce qu'il avait res-

[1] Pallav. liv. XI, ch. VI.

senti, tout ce qu'il avait fait ou voulu faire, — un autre pape, à sa place, l'eût ressenti, l'eût fait, l'eût voulu faire comme lui. Dieu l'a jugé; taisons-nous. A la vue des angoisses de ses dernières années, nous n'avons pas un grand effort de charité à faire pour éprouver plus de pitié que de haine envers un vieillard accablé sous un pareil faix; mais, ce faix d'erreurs et d'abus, plus nous serons indulgents envers ceux qui l'ont porté, plus, comme nous l'avons déjà dit ailleurs, plus nous aurons le droit d'être sévères envers l'Église qui le leur mettait sur les épaules.

VIII

A qui allait-il passer, ce fardeau? — Rarement l'Europe se l'était demandé avec plus d'intérêt et d'inquiétude.

Tout a été dit sur les conclaves. Les historiens les plus catholiques n'ont pu que gémir sur ce qu'il y a de fâcheux, selon eux, et de profondément scandaleux, selon les autres, dans la manière dont ces assemblées se tiennent à peu près toujours, dans les intrigues qui en prolongent la durée, dans cette prépondérance hautement donnée aux intérêts politiques sur ceux de la religion et de la foi. Qu'est-ce, et surtout qu'était-ce que l'élection d'un pape, sinon un débat entre les puissances appelées à y concourir par leurs cardinaux? Les quelques formes religieuses jetées par-dessus cet amas d'affaires terrestres, semblaient n'avoir été imaginées que pour convier l'hypocrisie à ce congrès de toutes les pas-

sions. Commencer par l'invocation solennelle du Saint-Esprit chacune de ces journées que vont remplir tant de brigues, quelle insulte au Saint-Esprit et à Dieu! Proclamer comme œuvre de Dieu le résultat de ces longues machinations, quelle insulte à la religion, à la conscience, au bon sens! Mais non : ils sont tellement familiarisés, ces hommes, avec ce qu'il y a de plus étrange, que ni leur raison ni leur conscience ne s'en offensent plus. Écoutez encore celui que nous retrouvons toujours sur la brèche, dès qu'il s'agit de défendre un paradoxe ou un abus. « Dieu lui-même, dit-il, en ne produisant qu'après tous les autres l'être le plus grand et le plus parfait qu'il ait mis sur la terre, a voulu nous apprendre que la lenteur, dans les œuvres importantes, n'est pas une preuve qu'elles soient moins le résultat de sa volonté, mais au contraire le cachet plus exprès de cette volonté même. » Ainsi, de quoi nous plaignons-nous? Plus un conclave a duré, plus il y a eu d'intrigues, — plus il y a de chances que l'élu est l'élu de Dieu.

L'histoire intime des conclaves serait donc un des livres les plus intéressants, mais aussi des plus affligeants, qui aient jamais été faits. Ce mot même de *conclave*, qui signifierait *fermé*, *fermé à clef*, et qu'on cherche à justifier par un luxe inouï de portes et de sentinelles, — c'est déjà un mensonge. En dépit du secret juré et de ce triple rang de corps de garde, il est de notoriété publique que les lettres, les émissaires, passent et repassent à peu près sans aucune gêne. Ce pain, ce morceau de viande qu'on apporte pour tel ou tel cardinal, ouvrez-le, et vous y verrez peut-être le billet qui va décider l'élection. Tout cela se sait, se voit.

Personne n'est trompé, mais tout le monde veut l'être, parce que tout le monde en a besoin pour tromper à son tour. Ici, du reste, comme partout ailleurs, nous savons distinguer entre les personnes et les choses. Le pape étant un souverain temporel, et surtout un souverain appelé à se mêler plus ou moins des affaires de tous les autres, il est naturel et inévitable que la politique ait part à son élection. Quand les cardinaux voudraient la bannir, ils ne le pourraient pas. Tant que la papauté sera ce qu'elle est, — et comment serait-elle jamais autre chose? — un conclave sera un spectacle affligeant pour tous les amis de la religion, à quelque communion qu'ils appartiennent. Peut-être n'y en a-t-il eu aucun où des cardinaux n'aient gémi d'un pareil état de choses; mais il n'y en a guère eu non plus où la grande majorité n'ait accepté sans scrupule les conséquences de son rôle, et n'ait paru plus heureuse que peinée d'avoir à s'agiter des jours, des semaines, des mois, dans cette atmosphère d'intrigues. Des semaines, des mois ! Si c'était de l'histoire ancienne, le croirions-nous seulement? Se figure-t-on ce que quarante ou cinquante hommes, condamnés à rester enfermés ensemble jusqu'à ce qu'ils aient fait choix d'un d'entre eux, peuvent avoir à se dire, à calculer, à combiner, pendant cinquante, soixante, soixante-dix jours? — On s'y perd. C'est presque de l'héroïsme.

IX

Ce fut donc pendant soixante et onze jours bien

comptés (du 28 novembre 1549 au 7 février 1550) que les cardinaux restèrent en conclave pour donner un successeur à Paul III. Et pourtant, à tous les motifs ordinaires de hâter l'élection, s'en joignait, cette fois, un tout nouveau et tout pressant. L'année 1550 allait commencer. Un jubilé solennel avait été publié ; il s'agissait de l'ouvrir, le 24 décembre, par certaines cérémonies que le pape seul peut accomplir. La ville regorgeait de pèlerins. Tous les soirs, une foule immense s'assemblait autour du conclave pour apprendre le résultat de la votation du jour ; tous les soirs elle s'en allait, mécontente, aigrie, maudissant le conclave et les cardinaux, comme si parmi eux n'était pas celui dont elle se préparait à baiser le pied dès qu'il serait pape.

C'est qu'en effet peu de conclaves s'étaient trouvés plus fortement divisés. Trois factions, comme d'ordinaire, l'impériale, la française et l'italienne, partageaient l'assemblée. L'italienne voulait une des créatures de Paul III. Le cardinal Farnèse, son chef, était trop jeune pour viser sérieusement à la tiare, outre qu'on eût reculé devant l'idée de donner à Paul III son petit-fils pour successeur ; mais il lui importait de pouvoir compter, pour sa famille et pour lui, sur la protection du pape futur. Cette faction ne comptait cependant pas tous les cardinaux italiens. L'élévation des Farnèse leur avait fait des ennemis ; on ne voulait pas d'un pape qui, leur devant sa grandeur, se croirait tenu de la mettre à leur service. Les Français portaient le cardinal Salviati ; les impériaux, le cardinal Polus. Il fallait donc trouver un candidat qui pût réunir les suffrages de deux des trois factions.

Ce fut l'ancien président du concile, le cardinal Del

Monte. Les Farnèse l'avaient vu tout dévoué à Paul III; les Français l'avaient vu lutter contre l'empereur. La majorité lui était acquise, mais ce n'était pas encore assez. L'usage ne permettait pas d'élever au trône un cardinal que l'empereur eût formellement déclaré d'avance ne pas vouloir pour pape. Il fallait donc le consentement préalable de Charles-Quint, et Del Monte, principal auteur de la translation, paraissait plus loin que personne de l'obtenir jamais. Cosme, duc de Florence, négocia pour lui, et, le 7 février, il était pape.

Or, parmi les engagements discutés d'avance dans le conclave, et auxquels chaque cardinal, selon l'usage, avait promis de se soumettre en cas qu'il fût élu, le parti impérial avait fait insérer celui de continuer le concile. En conséquence, Jules III était à peine installé, qu'un ambassadeur extraordinaire, Louis d'Avila, arrive à Rome; il apporte, avec les compliments officiels de l'empereur, la demande pressante d'aviser sans délai à l'exécution de la promesse. Jules répond qu'il est prêt. Il n'y met qu'une condition : c'est que le concile, dit-il, serve à ruiner l'hérésie, et non à démolir l'autorité du Saint-Siége. C'était déjà presque un refus. À cette condition-là, jamais aucun pape n'eût répugné à tenir un concile. D'ailleurs, qui pouvait la lui garantir? L'empereur lui-même pouvait-il faire que les points les plus délicats ne fussent à chaque instant effleurés? Ce qui était clair, en tout cas, c'est que Jules se réservait de régler, comme son prédécesseur, les droits et la compétence du concile. Toutes les difficultés allaient donc renaître. Aux anciens motifs de Paul III, toujours subsistants, se joignaient ceux du nouveau pape. Lui qui était resté opiniâtrement à Bologne jusqu'à la mort de

Paul III, pouvait-il céder, comme souverain, sans condamner ce qu'il avait fait comme ministre?

Il céda pourtant. Les sollicitations étaient trop vives et l'attente trop générale ; la nécessité l'emporta sur l'amour-propre. Peut-être lui en coûta-t-il moins qu'on ne serait tenté de le penser. Depuis son exaltation, ce n'était plus le même homme. Quoiqu'il eût toujours aimé les plaisirs, il avait su, jusque-là, les subordonner aux affaires ; devenu pape, il s'y livrait tout entier. Ses conseillers avaient de la peine à lui arracher quelques heures pour les intérêts les plus pressants. Aussi peu disposé que qui que ce fût à céder aucune des prérogatives de la papauté, il ne les considérait, en quelque sorte, que comme un dépôt à transmettre intact à ses successeurs ; elles n'étaient pas pour lui l'objet de ce culte intime auquel tant d'autres papes s'étaient voués corps et âme, et dont il avait lui-même été, jusque-là, l'inflexible ministre. Ce qui contribuait encore à aplanir les obstacles, c'est qu'il n'avait eu qu'à reprendre pour son compte l'ancien biais de Paul III. Nous avons vu, en effet, que l'affaire était restée sous la forme d'un procès entre l'empereur et l'assemblée de Bologne, procès à vider par devant le pape. Le représentant de l'assemblée étant devenu pape lui-même, il ne pouvait être juge et partie. L'affaire tombait ; il n'y avait plus qu'à convoquer le concile sans rien dire de ce qui s'était passé.

Tout cela, on le pense bien, prit infiniment plus de temps que notre rapide récit ne pourrait le faire supposer. Ce ne fut qu'au bout de six mois que l'on commença à s'entendre.

X

Restait pourtant à obtenir le consentement de la France. Le choix de la ville de Trente n'avait jamais plu aux Français ; nous avons vu qu'ils la trouvaient à la fois trop italienne et trop allemande, bien qu'il fût impossible, comme nous l'avons vu aussi, d'en trouver une qui ne fût encore ou plus allemande, ou plus italienne. C'était par antipathie pour l'empereur que Henri II avait paru approuver la translation à Bologne ; il y avait envoyé un ambassadeur, mais très-peu de ses évêques. On lui fit donc envisager qu'en refusant de les envoyer à Trente, il serait désormais le seul auteur de l'impossibilité du concile. On le flatta de l'idée d'être arbitre, le cas échéant, entre l'empereur et le pape ; on acheva de le gagner en lui rappelant ce rôle de « protecteur du Saint-Siége, » dont tant de ses prédécesseurs s'étaient fait gloire. Il fallut aussi lui promettre, pour qu'il le promît, à son tour, au parlement et aux évêques, qu'il ne serait porté aucune atteinte aux libertés de l'Église gallicane. Promesse très sage, mais très singulière aussi. Comment le pape pouvait-il logiquement dire ce que ferait ou ne ferait pas l'assemblée ? N'était-ce pas avouer qu'il se préparait à ne lui rien laisser faire sans son aveu ?

Ce point gagné, il y en avait bien d'autres à régler.— C'était d'abord l'éternelle question de la soumission des protestants aux décrets du concile, question plus compliquée que jamais, depuis que le concile avait décidé

des choses auxquelles ils ne pouvaient ni ne voulaient se soumettre. Aussi, en diète, quand l'empereur leur annonça la reprise du concile, il n'y eut chez eux qu'une voix pour dire que l'on devait, avant tout, déclarer nul ce qui s'était fait jusque-là à Trente. Au grand déplaisir du pape, Charles ne reçut pas cette ouverture avec l'indignation qu'un vrai catholique eût exprimée. Il répondit aux protestants que ce serait au concile à examiner la question ; le pape ne put obtenir de lui qu'il se déclarât nettement pour le maintien de ce qui avait été fait. Et comme il n'était pas douteux que l'assemblée, si elle délibérait dans les mêmes conditions que précédemment, ne s'empressât de tout ratifier, les protestants demandèrent, comme jadis, que leurs théologiens y fussent admis, que le pape n'y présidât ni directement ni indirectement, qu'il commençât, enfin, par délier tous les évêques de leur serment de fidélité envers lui ; conditions toujours renouvelées, toujours inacceptables, mais que l'empereur ne repoussa pas non plus avec autant de chaleur que le pape l'eût désiré.

Jules prit le parti que nous avons toujours vu prendre aux papes dans les occasions de ce genre : il passa outre. Dans la bulle de convocation (novembre 1550), il suppose admis et incontesté que le nouveau concile sera la continuation de l'ancien [1] ; en même temps, il part du fait qu'un concile général tenu en dehors de son autorité ne serait pas un concile [2]. L'empereur avait demandé qu'on lui communiquât cette pièce avant de la

[1] Decernimus et declaramus... ipsius concilii continuationi et prosecutioni... incumbere velint.

[2] Nos ad quos spectat generalia concilia indicere et dirigere.

rendre publique. Le pape la lui envoya, mais datée et scellée ; il ne voulait pas avoir l'air de le consulter sur la rédaction. Charles essaya inutilement de la lui faire changer. Il répondait, avec beaucoup de raison, qu'une bulle où il n'y aurait plus rien qui pût effaroucher les protestants, serait nécessairement un mensonge. L'ambassadeur demanda qu'on changeât au moins la phrase où il était dit que le pape devait non-seulement présider le concile, mais le *diriger*, assertion que les catholiques mêmes pouvaient trouver exagérée. Jules répondit nettement que si certains catholiques avaient oublié cette vérité, il ne faisait, lui, que son devoir en la leur rappelant ; et pour couper court à ces instances, il ordonna la publication de la bulle.

Elle fut donc lue dans la diète, et produisit immédiatement l'effet qu'on avait craint. Les catholiques conséquents et sincères furent bien aises de la franchise du pape ; mais tout le parti de l'empereur la trouva imprudente et intempestive. Les protestants, de leur côté, répétèrent pour la centième fois que ce n'était point là le concile auquel ils avaient promis de se soumettre. L'empereur intervint encore ; il promit solennellement, aux uns comme aux autres, que tout se passerait à la satisfaction de l'Allemagne. Mais on voulut autre chose que des paroles. Il fut forcé de préciser ses promesses, de permettre qu'on en prît acte ; aussi le décret de la diète (13 février 1551) fut-il, presque de point en point, la contre-partie de la bulle qu'il était censé reproduire. Le pape avait parlé de la *continuation* du concile ; l'empereur déclarait, par l'organe de la diète, que tout le monde serait libre d'y proposer, suivant sa conscience, ce qu'il croirait utile au bien de l'Église. On pourrait

donc proposer de tout recommencer. Le pape avait parlé de *diriger* le concile ; l'empereur affirmait qu'il aurait soin que tout se passât légitimement et dans l'ordre. Or, pour beaucoup de gens, *légitimement* et *dans l'ordre* emportaient ou la cessation, ou, du moins, une grande diminution de l'influence papale. Le pape avait parlé de rédiger *la doctrine de l'Église* ; l'empereur annonçait un concile pieux et libre, où toutes les questions se décideraient chrétiennement, *selon l'Écriture et les Pères.* Bref, cet édit ne s'annonçait que comme le commentaire de la bulle ; mais le commentaire emportait le texte.

Jules dissimula, officiellement du moins, car il s'exprimait toujours, en conversation, avec une franchise à dérouter les politiques. C'était un homme d'esprit. Il n'y avait pas d'échec dont il ne se consolât par quelque bon sarcasme bien mordant, et il ne se gênait pas plus pour l'empereur que pour qui que ce fût.

La réouverture avait été fixée au 1er mai. Un seul légat, Marcel Crescenzio, cardinal de Saint-Marcel, fut chargé de la présidence ; deux prélats, Sébastien Pighini, archevêque de Manfredonia, et Lippomani, évêque de Vérone, lui furent donnés pour coadjuteurs. Crescenzio était, s'il faut en croire la bulle de légation, un homme zélé, prudent, pieux ; s'il faut en croire l'ambassadeur Vargas [1], un homme plein d'orgueil et d'effronterie, traitant les évêques comme des valets, s'emportant à la moindre contradiction. — Nous verrons lequel de ces deux portraits est le plus conforme aux faits.

[1] Lettre du 26 nov. 1551.

Le concile s'ouvrit au jour fixé, mais avec quinze évêques. Malgré ce petit nombre, dès la première réunion, tenue la veille, « Dieu permit qu'il régnât, dans cette nouvelle assemblée, plus de liberté que de concorde [1]. » La discussion avait principalement porté sur l'époque à fixer pour la prochaine session. Le président voulait un délai de quatre mois. La majorité se récria... et céda. Premier succès du pape. En cela, du moins, il était impossible de nier que ce nouveau concile ne fût la continuation rigoureuse de l'ancien.

Dans cette session (onzième à dater du commencement), on se borna à déclarer le concile ouvert, et à s'ajourner au 1er septembre.

XI

De nouvelles complications étaient survenues. Le jour même de l'ouverture, il était déjà douteux que le concile fût viable.

La réconciliation d'Octave avec l'empereur n'avait eu d'autre résultat que d'accélérer la mort de Paul III. Menacé de voir sa ville de Parme occupée, comme Plaisance, par les troupes impériales, le duc se mit sous la protection de la France et reçut une garnison française. Il avait préalablement demandé au pape de continuer à le protéger contre l'empereur; mais, soit crainte d'indisposer ce dernier, soit antipathie pour les Farnèse, dont il commençait à être las, Jules lui avait répondu

[1] Pallav. l. XI, ch. XIV.

qu'il eût à pourvoir lui-même à la sûreté de sa ville. Il ne paraît cependant pas que le pape entendît par là l'autoriser à se mettre sous la protection d'un autre prince ; peut-être aussi, comme quelques-uns le crurent, qu'il n'en fut réellement pas fâché, mais qu'il n'osait partager la responsabilité d'un fait si propre à irriter l'empereur. Celui-ci le flattait, d'ailleurs, en lui représentant la conduite du jeune duc comme un outrage au Saint-Siége, de qui il tenait sa ville et son titre. Singulière assertion dans la bouche de celui qui avait fait saisir Plaisance comme appartenant à l'empire, et ne parlait pas de la rendre ! On n'osa relever la contradiction. Jules lança un manifeste contre Octave, le cita personnellement à Rome, et déclara s'en remettre à l'empereur du soin de le punir s'il ne cédait pas.

Ce fut alors au roi à se fâcher. Est-il vrai, comme on l'a écrit, que le vrai but du pape eût été de le mettre aux prises avec Charles-Quint, afin d'avoir un prétexte pour rompre le concile ? Nous ne pensons pas que la cour de Rome eût volontairement acheté ce résultat au prix d'une guerre en Italie, surtout dans un moment où la bonne volonté de l'empereur permettait d'espérer que l'assemblée ne serait pas trop entreprenante. Quoi qu'il en soit, la guerre parut bientôt inévitable. Jules remontrait à Henri II qu'il ne lui était pas permis de prendre la défense d'un vassal, sans l'autorisation du suzerain ; Henri II laissait la question de droit, et lui demandait s'il avait donc tant à se louer de l'empereur qu'il ne voulût laisser mettre aucune barrière aux envahissements de l'Empire en Italie. La querelle s'échauffa. Henri menaçait de garder Parme ; le pape, d'ex-

communier Henri. « S'il m'enlève Parme, disait-il, je lui ôterai, moi, la France! » — Et l'empereur évitait d'intervenir, de sorte qu'une querelle entre le roi et lui prenait rapidement la tournure d'une querelle entre la France et le pape.

Bientôt Henri ne garda plus de mesures. Les prélats du royaume eurent ordre de se préparer à un concile national; ceux mêmes qui étaient à Trente ou à Rome devaient rentrer immédiatement en France. Le pape, alors, se montra un peu plus traitable. Le droit était de son côté, pourtant; mais qu'est-ce que le droit en politique? Et qu'était-ce que tout cela, sinon de la politique, sous un léger vernis de religion? Ascagne de la Cornia, son neveu, fut envoyé au roi. Henri l'accueillit assez bien; on discuta d'abord sans trop d'aigreur, mais on ne s'entendit pas mieux. Bientôt l'aigreur reparut; le roi finit par faire signifier au pape une protestation contre le concile même. « Ce ne pourrait, disait-il, être un concile général, puisque le mauvais vouloir du pape envers la France allait empêcher ce pays d'y prendre part. » Il n'y avait là, n'en déplaise au chevaleresque Henri II, ni loyauté, ni logique. Le pape aurait donc dû permettre, sans même réclamer, qu'un prince étranger occupât une ville de son domaine? Puis, tant qu'une nation est catholique et se dit catholique, comment admettre que son refus de prendre part à un concile général suffise pour en faire un concile particulier? Le parlement, consulté par le roi, était cependant allé jusqu'à déclarer qu'une nation est toujours libre d'accepter ou de rejeter les canons d'un concile, et même de faire un choix, acceptant les uns, rejetant les autres. Il est facile de prouver, comme on le fit très-bien dans le parlement,

que cette liberté existait dans les premiers siècles ; mais il est clair aussi que c'était avant la constitution de l'unité catholique. Qu'aurait dit le parlement lui-même si une petite nation, un canton suisse, celui de Zug, par exemple, avec les huit ou dix mille habitants qu'il avait alors, se fût déclaré en droit de rejeter un concile admis par le reste de l'Europe ? Or, le canton de Zug était un état souverain. Ce que la France voulait faire, il avait le droit de le faire aussi ; mais il ne l'avait, comme la France, qu'à la condition de rompre, en fait, cette unité dont on savait si bien se faire une arme contre ceux qui avaient osé la renier franchement.

Comme Charles-Quint, en effet, c'était aux dépens des protestants que Henri II rachetait ses irrévérences envers le chef de son Église. Nous avons vu l'empereur, au plus fort de ses démêlés avec Paul III, vouloir établir l'inquisition à Naples ; deux ans après, au plus fort des débats sur la translation à Bologne, il l'avait établie dans les Pays-Bas. En France, c'était à la lueur des bûchers que Henri II écrivait ses protestations antipapales ; c'était en les pourvoyant de victimes que son parlement se disculpait d'avoir déchiré l'unité, et fourni, par sa hardiesse, des armes aux ennemis de l'Église. Un siècle et demi plus tard, ce sera encore par des supplices que Louis XIV voudra se faire pardonner ses témérités gallicanes. Du sang et des inconséquences, hélas !... L'histoire de l'humanité en est pétrie.

XII

Nulle et déraisonnable en droit, la protestation du

roi de France et l'absence de ses évêques était cependant un rude coup à l'autorité future du concile. Ce coup, Charles le parait de son mieux. Il envoyait à Trente tout ce qu'il pouvait réunir d'évêques allemands et espagnols ; il y fit même aller les électeurs de Cologne, de Mayence et de Trèves, dont il pensait que le haut rang et le faste princier contribueraient puissamment à assurer le crédit de l'assemblée. En même temps, il s'y faisait représenter par trois ambassadeurs, un pour l'Empire, un pour l'Espagne, un pour l'Autriche et ses autres États héréditaires. Mais à mesure que son ardeur augmentait, on voyait décroître celle du parti papal. L'histoire de Charles-Quint, déjà si longue et si pleine de fraudes, autorisait assez à lui supposer des vues secrètes. Pourquoi tant d'Allemands en 1551, quand il n'y en avait eu aucun en 1545? De jour en jour, la défiance augmentait.

Il s'était aussi donné beaucoup de peine pour obliger les protestants à prendre part au concile en y envoyant des députés. Jules III n'avait pas positivement consenti à ce qu'ils fussent reçus ; il avait même dit, dans un langage plus pittoresque que noble, qu'il ne voulait pas avoir à se battre avec un chat enfermé. C'était, il faut en convenir, une perspective peu attrayante que celle de voir arriver en plein concile, la Bible sous le bras, des hommes dont toutes les paroles iraient inévitablement, quelque douceur qu'ils y missent, à nier tous les droits, à démolir toutes les prétentions et de l'assemblée et du pape. Les protestations politiques, on y était fait ; les protestations religieuses, il importait que l'on continuât à ne les entendre que de loin, afin qu'on pût au moins se donner l'air de ne les pas entendre et se dis-

penser d'y répondre. Les protestants, de leur côté, tenaient fort peu à la prétendue faveur qu'on voulait leur faire. Ils comprenaient assez qu'on n'entendait leur donner aucune influence réelle sur les votations de l'assemblée; ils se demandaient si leur présence, après n'avoir servi peut-être qu'à aigrir leurs juges et à empêcher toute concession, ne serait pas interprétée comme un acquiescement. Enfin, il fallait bien aussi songer un peu à Jean Hus, brûlé au concile de Constance, malgré un sauf-conduit de l'empereur Sigismond. On demandait que les Pères de Trente voulussent bien commencer par en donner un eux-mêmes, au nom du concile et du pape, aux docteurs protestants qui seraient choisis pour s'y rendre.

XIII

A Trente, cependant, on n'avait rien fait; il n'avait presque pas été question de rien faire. Les quatre mois s'étaient passés à attendre, à recevoir, à commenter des nouvelles; on avait mis en ordre, dans de rares congrégations, les documents légués par le concile de Bologne. La session eut lieu le 1er septembre. On n'y fit autre chose que de s'ajourner au 11 octobre, en indiquant l'Eucharistie comme principal sujet à traiter.

Ce fut aussi le 1er septembre que les ambassadeurs eurent leur première audience officielle. Le comte de Montfort, ambassadeur pour l'Empire, parla du concile et du pape dans les termes les plus flatteurs; on ne se serait pas douté, à l'entendre, qu'il y eût jamais eu la

moindre difficulté entre l'empereur et la cour de Rome. L'ambassadeur de France allait prendre un tout autre ton. C'était Amyot, le traducteur de Plutarque. Ses lettres de créance étaient adressées « Aux très saints Pères en Christ de l'*assemblée* de Trente. » *Assemblée*, mais non *concile*; c'était la vieille querelle de Bologne qui allait recommencer avec le roi au lieu de continuer avec l'empereur. Avant d'ouvrir la lettre, on se demanda si, avec cette suscription, on pouvait convenablement l'ouvrir. Après délibération, on l'ouvrit, mais en déclarant que c'était par respect pour le roi de France, et sans admettre aucunement le titre injurieux donné par lui au concile, titre, ajoutait-on, que Sa Majesté n'avait sûrement pas pris dans un mauvais sens. — C'était aussi par respect, selon la lettre, mais uniquement par respect et sans s'y croire aucunement tenu, que le roi voulait bien exposer à l'assemblée pourquoi il n'envoyait pas ses évêques. Il racontait ensuite, mais en termes modérés, sa querelle avec le pape, querelle qui, en ce moment même, se traduisait en escarmouches entre la garnison de Parme et l'armée pontificale. Il terminait en priant les évêques de recevoir sa lettre, non comme celle d'un ennemi, mais comme celle du fils aîné de l'Église, plein de respect pour le Saint-Siége, quoique malheureusement en guerre avec celui qui l'occupait, prêt, enfin, à se soumettre à tous les décrets de l'assemblée, pourvu qu'ils fussent faits légitimement et légalement.

Grande fut la rumeur; mais ce fut bien pis quand Amyot se déclara chargé de répéter, comme complément à cette lettre, la protestation déjà faite à Rome au nom de Henri II. Cette protestation ne disait rien qui ne fût, au fond, dans l'écrit, et que tout le monde

n'y eût vu ; mais, avec la lettre, calme et polie d'un bout à l'autre, on pouvait ne pas avoir l'air de s'offenser : avec la protestation, aussi claire que vive, et rendue plus vive encore par le ton incisif de l'ambassadeur, comment dissimuler ? On fit comme jadis Paul III avec l'ambassadeur Mendoza. On déclara que, rien ne garantissant l'authenticité du commentaire injurieux ajouté par Amyot, on ne s'y arrêterait pas ; qu'on s'en tiendrait à la lettre, seule authentique.

Les paroles d'Amyot ne tardèrent cependant pas à recevoir en France la confirmation la plus éclatante, et, de tout temps, la plus sensible aux papes. Un édit du roi défendit d'envoyer à Rome aucune somme, pour quelque raison que ce fût. La vérification en parlement donna lieu aux discours les plus hardis ; une assemblée de protestants ne se fût pas exprimée avec plus de sévérité sur les extorsions de la cour de Rome. « Qui nous empêchera, dit le procureur général, de nous passer des dispenses du pape? Peuvent-elles quelque chose pour rassurer la conscience ? Non-seulement elles ne justifient pas les choses devant Dieu, mais il y a longtemps qu'elles ne servent même plus à les colorer aux yeux des hommes. » — Les gens qu'on brûlait n'en disaient pas plus.

XIV

C'était donc dans ce tourbillon qu'on allait enfin se mettre à dogmatiser sur l'Eucharistie.

Immédiatement après la douzième session, on s'était

occupé de réunir les articles que les théologiens auraient à examiner. La transsubstantiation se trouva naturellement en première ligne, comme fondement du dogme romain dans ces matières. Il y avait neuf autres articles, dont un seul réellement important, celui de la communion sous les deux espèces.

Un mot d'abord sur ce dernier.

Il y avait peut-être quelque exagération dans l'importance que les protestants y avaient mise. Plus vous spiritualiserez la sainte Cène, plus il vous sera aisé, ce semble, d'être accommodant quant à la manière de la recevoir.—Le contraire était arrivé. Partout où avait paru la Réforme, il n'y avait pas de question plus palpitante que celle de la coupe à rendre au peuple.

C'est qu'il n'y avait non plus pas de question où la lettre de l'Écriture eût été plus audacieusement violée par l'Église de Rome. Malgré deux passages des Actes où le pain est mentionné sans le vin [1], il est clair qu'après avoir lu dans les Évangiles et dans saint Paul le récit détaillé de l'institution de la Cène [2], on ne supposerait pas que personne ait jamais songé à supprimer un des deux éléments. Les protestants, il est vrai, ne regardent pas le vin comme indispensable à la validité de l'acte. Nulle part ils n'ont refusé la Cène aux personnes qui ne peuvent absolument pas en boire ; leur synode de Poitiers, en 1560, l'a déclaré [3]. Nulle part non plus ils n'ont prétendu qu'un pays sans vin,

[1] Ch. II et XX. — La Cène, dans ces deux passages, est appelée la *fraction du pain;* mais il n'en est question là qu'incidemment, sans aucun détail, et, partout où il y a des détails, le vin y est.

[2] Matthieu XXVI. — Marc, XIV. — Luc, XXII. — 1 Corinth. XI.

[3] Discipline. Ch. XII, art. 7.

et sans possibilité d'en avoir, dût être privé de la Cène. Mais ôter la coupe à tous, toujours, partout, — si ce n'est pas la plus fâcheuse des altérations subies par le christianisme apostolique, c'est certainement la plus palpable, celle qu'on doit s'étonner le moins de voir vivement sentie par tous ceux qui ouvraient les yeux sur les erreurs de l'Église. Puis, si les protestants exagéraient l'importance de la coupe, il y avait des siècles que deux papes les en avaient justifiés. Léon le Grand, dans un de ses discours, accuse les Manichéens de sacrilége, parce qu'ils veulent communier sans vin. Gélase Ier, dans un de ses décrets, s'exprime encore plus fortement. « La division d'un seul et même mystère, dit-il en parlant de la Cène, ne peut avoir lieu sans grand sacrilége [1]. » Bellarmin prétend, il est vrai, que Gélase ne s'adressait là qu'aux prêtres ; mais il n'y a pas dans ce morceau, et Baronius en convient, un seul mot qui permette cette supposition.

Quant à démontrer historiquement que la communion sous les deux espèces a été longtemps en usage, ce serait inutile ; on ne l'a jamais nié. Seulement, on se trompe quand on veut borner ce *longtemps* à trois ou quatre siècles. « Jusqu'au commencement du douzième, dit Mabillon, dans son traité *In ordinem romanum,* la communion sous les deux espèces était immuablement maintenue par l'Église [2]. » A cette déclaration si positive d'un catholique aussi franc que savant, il est curieux d'opposer la manière dont deux conciles ont avoué

[1] Divisio unius ejusdemque mysterii sine grandi sacrilegio non potest provenire.

[2] Antè annum 1120, communio sub utrâque specie ab Ecclesiâ immutabiliter retinebatur.

le fait. A Constance, en votant la communion sous une espèce : « Il est vrai, ajoute-t-on, que, *dans l'Église primitive*, c'était sous deux espèces que ce sacrement était reçu [1]. » Vient un autre concile, et cet aveu, tout incomplet qu'il est, lui paraît encore trop sincère : « *Au commencement de la religion chrétienne*, vont dire les Pères de Trente, l'usage de la communion sous les deux espèces n'était *pas rare* [2]. » — Voilà comme la vérité, même purement historique, est en progrès dans les décisions successives de l'Église. Pourquoi un troisième concile ne décréterait-il pas que cette communion était *très-rare* ? Un quatrième, qu'elle était inconnue ? Il y aurait moins de distance entre ces dernières assertions et celle de Trente, qu'il n'y en a entre celle de Trente et le fait, plus clair que le jour, que l'Église a duré des siècles sans qu'on songeât à communier sans vin, et surtout sans qu'on eût l'idée que l'Église pût en faire une loi [3].

Ce dernier point, en effet, est ce qu'il y a de plus grave dans la question. L'homme le plus disposé à reconnaître à l'Église tous les droits qu'elle s'arroge, pourrait encore, s'il y réfléchit bien, douter qu'elle ait pu avoir celui-là. Quand Jésus-Christ a dit : « Buvez-en tous, » quand vingt ou trente générations de chrétiens,

[1] Licet in primitivâ Ecclesiâ hujusmodi sacramentum reciperetur à fidelibus sub utrâque specie. — Sess. XIII.

[2] Licet ab initio christianæ religionis non infrequens utriusque speciei usus fuisset. — Sess. XXI.

[3] Ange Manrique, dans ses *Annales de Citeaux*, parle de plusieurs anciens calices publics, conservés encore de son temps dans diverses églises. Sur celui de la cathédrale de Reims, donné, selon la tradition, par saint Remi, était gravé ce vers :

Hauriat hinc *populus* vitam de sanguine sacro.

quand les Pères, quand les conciles ont été unanimes, pendant des siècles, à traduire ce *tous* par *tout le monde*, — était-ce une chose que l'Église pût encore légitimement changer ? L'Église aurait donc pu ôter, si elle l'eût voulu, non pas le vin, mais le pain ? Elle l'aurait pu encore mieux, puisque Jésus-Christ a dit simplement « Prenez, mangez ; » on aurait eu au moins à alléguer que le mot *tous* ne se trouve pas dans la phrase. Ne dirait-on pas que le Sauveur voulait précisément prévenir ce qui est arrivé? Avec le pain « Mangez, » dit-il; avec le vin « Buvez-en *tous !* » Aussi ce mot a-t-il toujours singulièrement inquiété les défenseurs de la Cène romaine. Veut-on voir comment Bossuet s'en tire ? Voici son raisonnement. Rien de plus clair que ce passage, dit-il ; mais rien de plus clair non plus que l'ordre donné aux Juifs de manger la Pâque debout. L'observaient-ils ? Non ; Jésus-Christ lui-même l'a violé. Si donc l'Église juive a pu changer quelque chose à sa Pâque, pourquoi n'aurions-nous pas aussi modifié quelque chose dans la nôtre[1] ? — Sophisme, pur sophisme ; et il faut que la cause soit bien mauvaise, pour qu'un Bossuet en soit réduit là. Les Juifs ne se tenaient plus debout, d'accord ; mais quand ils lisaient dans leur loi l'ordre positif de l'être, où a-t-on vu qu'ils se fussent permis d'ériger eux-mêmes en loi l'usage de rester assis ? Autre chose est de négliger un précepte, parce qu'on le croit peu important, ou de décréter le contraire. Quand les chrétiens se seraient mis d'eux-mêmes, par négligence, à ne communier qu'avec le pain, l'Église n'en serait pas mieux fondée à refuser le vin à ceux qui le lui deman-

[1] *Variations*, l. VIII.

deraient. Enfin, quelle proportion y aurait-il entre un fait aussi accessoire que celui de manger debout plutôt qu'assis, et un acte positivement indiqué, dans l'institution, comme la moitié du sacrement ?

Pourquoi donc l'Église romaine a-t-elle mis tant de persévérance à étendre et tant d'opiniâtreté à maintenir un usage aussi indifférent, en apparence, que celui du retranchement de la coupe ? Des controversistes n'y ont vu qu'entêtement, fausse honte de reculer, ostentation d'omnipotence. Ce dernier motif n'a sans doute pas été sans influence. Dire *non* précisément là où Jésus-Christ a dit *oui*, ce pouvait être, à certaines époques, un grand moyen de frapper les esprits, en leur montrant l'autorité de l'Église égale et même supérieure à celle de son fondateur. Mais il y avait une autre raison. Indifférent au point de vue dogmatique, le retranchement de la coupe est d'une importance immense au point de vue sacerdotal. C'est la plus continue et la plus sacrée des barrières élevées par l'Église entre le troupeau et les pasteurs ; c'est l'occasion d'un privilége qui a le double avantage de n'être pas onéreux pour le peuple, et de s'exercer pourtant tous les jours, sous ses yeux, au milieu de l'acte le plus auguste. Ajoutez à cela qu'on n'avait rien négligé pour en rehausser la valeur. Après que le vin eût été retranché au peuple, on l'accorda encore pendant deux siècles, mais comme une grande faveur, à ceux qui communiaient de la main du pape. Vers la fin du quatorzième siècle [1], ce dernier reste disparaît ; nous ne voyons plus que le roi de France qui, en sa qualité de roi très-chrétien et de fils aîné de l'Église,

[1] Voir Mabillon, même traité.

communie encore sous les deux espèces, mais seulement le jour de son sacre et à l'article de la mort. Ainsi, un honneur que le plus puissant des rois de l'Europe obtenait par grâce deux fois en sa vie, le dernier curé de village en jouissait tous les jours, comme d'un droit inhérent à sa qualité de prêtre. Comment s'étonner, après cela, qu'on eût tant de répugnance à céder sur cet article, bien que l'infaillibilité dogmatique n'y fût pas directement engagée?

XV

Les protestants, de leur côté, n'avaient pas discontinué d'en faire une des premières conditions de leur rentrée dans l'Église. L'empereur sentait qu'une fois ce point décidé dans le sens romain, il n'y aurait plus aucun espoir, ni de gagner les luthériens, ni d'empêcher qu'ils ne protestassent formellement contre le concile. Ses ambassadeurs demandèrent donc qu'on s'abstînt d'y toucher. Les présidents en écrivirent au pape. Il répondit qu'on ne pouvait songer à omettre un point de cette importance; il permit seulement qu'on le renvoyât de trois mois. A quoi bon? D'après la manière dont on l'avait déjà traité dans les assemblées préparatoires, les protestants ne pouvaient s'imaginer qu'on votât jamais dans leur sens. On avait parlé de leur accorder la coupe, mais à condition qu'ils déclarassent ne pas la regarder comme nécessaire, le corps du Christ étant tout entier sous chaque espèce. Concession illusoire, que l'on fit

en effet plus tard, comme nous le verrons, et qu'aucun protestant n'accepta jamais dans ce sens.

On avait repris, à cette occasion, la question délicate de leur venue au concile. Ni le pape, ni l'assemblée, ni les protestants eux-mêmes, ni personne en Europe, n'en attendait rien de bon. L'empereur y tenait toujours. Il avait fait demander le sauf-conduit à joindre au sien pour ôter toute crainte aux députés protestants. L'assemblée hésitait. Outre sa répugnance à leur faciliter l'accès de Trente, elle n'était pas sûre d'avoir le droit de donner un sauf-conduit ; elle craignait, avec assez de raison, que cet acte de souveraineté ne fût regardé comme un attentat à l'autorité papale. On imagina enfin, sur l'avis du pape lui-même, d'en rédiger un où les protestants ne fussent pas nommés. On les comprit sous le titre de « Ecclésiastiques et séculiers de toute l'Allemagne, » auxquels le concile garantissait, « Autant qu'il était en lui, » liberté et sûreté. Avec cet *autant qu'il était en lui* [1], l'autorité du pape était intacte, mais le sauf-conduit n'en était plus un. Le pape restait maître de faire saisir les députés ; et qui pouvait s'assurer que l'empereur restât disposé à les défendre ?

XVI

La transsubstantiation avait été votée sans débat. Aucune voix ne l'avait combattue. Il est quelquefois plus facile de s'accorder dans ce qui est pleinement faux

[1] Quantum ad ipsam sanctam synodum spectat.

ou absurde, que dans ce qui ne l'est qu'en partie.

L'accord des théologiens n'alla cependant pas au delà de ce qu'il fallait pour anathématiser, en gros, les adversaires de la transsubstantiation. Après l'avoir appelée un mystère, on ne put résister à l'envie de l'expliquer. Quelques prélats, plus ignorants ou plus sages, avaient demandé qu'on s'en tînt aux anathèmes; mais la majorité s'était crue assez habile pour rédiger, comme dans la sixième session, un décret doctrinal. A peine avait-on commencé, qu'une vive querelle avait surgi entre les Dominicains et les Franciscains. Selon les uns, le corps du Sauveur est rendu présent dans l'Eucharistie par voie de *production*, c'est-à-dire que, sans quitter le ciel, il est reproduit dans l'hostie; selon les autres, il est présent par *adduction*, c'est-à-dire qu'il arrive réellement du ciel pour se substituer à la substance du pain. Dans le premier cas, par conséquent, le pain subsiste, mais il est changé; dans le second, il est anéanti, et remplacé par une autre substance.

Aux uns comme aux autres, on aurait pu leur demander ce qu'ils en savaient, ce qu'ils pouvaient espérer d'en savoir, et surtout en quoi ces détails intéressaient ou la piété ou la foi. Les fidèles s'inquiétaient fort, en vérité, de savoir si c'était par production ou par adduction qu'on leur administrait le corps du Christ! Il est vrai qu'une fois le miracle admis, c'est par la production qu'on peut le mieux essayer de l'expliquer; mais on provoque alors, contre le miracle en lui-même, la plus forte des objections dont il puisse être l'objet. Que deviennent l'identité et l'unité d'un corps simultanément *produit* en plusieurs lieux? C'est ce que demandaient les Franciscains; mais on se vengeait sur leur adduc-

tion. Rien ne s'anéantit dans la nature, disaient les Dominicains. Si le pain de l'Eucharistie n'est pas changé, mais seulement remplacé, il faudrait pouvoir dire ce qu'il devient. — Et tous avaient réciproquement raison et tort, ce qui ne peut manquer quand on se bat dans le vide et dans les ténèbres.

Il est des choses que leur étrangeté même empêche quelquefois d'être attaquées avec la vigueur qu'elles sembleraient appeler. La transsubstantiation est du nombre. Aux yeux de quiconque n'y croit pas, c'est la plus grande et la plus inconcevable des erreurs qui soient jamais montées au cerveau de l'homme. Or, quand on tient à rester calme, à respecter toutes les convictions sincères, on répugne à entamer une lutte où les mots outrageants de mauvaise foi, d'ineptie, pourraient en maint endroit se rencontrer sous la plume. Sera-ce une raison pour nous taire ? Non. Sauf les injures, nous dirons tout.

D'abord, qu'il soit bien entendu que nous parlons de la transsubstantiation romaine, matérielle, absolue, telle, enfin, que l'a décrétée le concile. Beaucoup de gens croient encore que Luther l'admettait; et ces gens, s'il en est parmi nos lecteurs, se sont peut-être demandé pourquoi, par respect pour Luther, nous ne laissions pas ce point dans l'ombre. Notre respect pour Luther et pour ses disciples n'ira jamais jusqu'à nous fermer la bouche là où nous penserions qu'il a erré; mais ici, plus nous y avons regardé de près, plus nous avons acquis la conviction qu'en attaquant le grossier matérialisme de la Cène romaine, nous serions plutôt pour Luther que contre Luther. Il a admis le mot, et c'est fâcheux. Quant à la chose, il la spiritualisait assez pour

que le mot, dans sa bouche, surtout vers la fin de sa vie, fût un plein contre-sens. Aussi, passé le seizième siècle et le premier feu de la lutte, le luthéranisme et le calvinisme se sont généralement considérés comme d'accord sur ce point. Tout ce que nous allons dire, très peu de luthériens, aujourd'hui, refuseraient de le signer.

Nous n'insisterons pas sur les objections physiques. Ce corps renfermé tout entier dans un espace plusieurs milliers de fois moindre que sa grandeur naturelle, *produit* ou *amené*, comme on voudra, dans cent mille lieux à la fois, sans cesser d'être le même; cette hostie qui devient chair, vraie chair, sans qu'aucun changement quelconque s'opère dans sa couleur, dans sa forme, dans son goût; ce vin qui devient sang, vrai sang, en conservant tous les caractères du vin, — voilà déjà de quoi ne pas tarir, si l'on voulait, en reproches d'invraisemblance. Et comme si ce n'était pas assez d'un miracle aussi profondément inouï, le Catéchisme Romain nous en indique un second, dont on ne parle ordinairement pas, mais qu'il faut bien admettre, une fois le premier admis. « Le pain devenant chair, dit-il, le vin devenant du sang, c'est par un miracle encore qu'ils gardent leur apparence et leur goût. » Ainsi, la chose est encore plus mystérieuse et plus admirable que si l'hostie devenait visiblement chair, et le vin visiblement sang. Vous n'auriez qu'un miracle, tandis qu'en voilà deux. Grand et beau rôle, assurément, pour la puissance et pour la sagesse de Dieu! Il opère un miracle, et, immédiatement, en voici un second pour le cacher.

« Nous ne nous étonnons en aucune sorte, dit Bossuet[1],

[1] *Traité sur l'Eucharistie.*

des difficultés qui naissent des sens. Les autres mystères de la religion nous ont accoutumés à captiver notre entendement sous l'obéissance de la foi. » — « Il n'est pas plus difficile au fils de Dieu, dit-il ailleurs [1], de faire que son corps soit dans l'Eucharistie en disant : *Ceci est mon corps*, que de faire qu'un malade soit guéri en lui disant : *Tu es guéri.* » — Enfin, selon le Catéchisme : « Si le pain et le vin que nous prenons à nos repas se changent, par la seule force de la nature, en chair et en sang, pourquoi le pain et le vin de la Cène ne se changeraient-ils pas, par la force du sacrement, au corps et au sang de Jésus-Christ ? » — Réponses qui reviennent toutes à ceci : « Ne nous parlez pas d'invraisemblance. Tout est possible à Dieu. »

Non, tout n'est pas possible à Dieu. Il y a des choses qu'il ne peut faire ; il y a, si on aime mieux cette forme, des choses qu'il ne pourrait vouloir sans cesser d'être raisonnable et sage, sans cesser d'être Dieu. Peut-il faire qu'une chose soit et ne soit pas ? Qu'un événement passé n'ait pas eu lieu ? Peut-il créer un carré qui soit rond, un cercle dont les rayons ne soient pas égaux ? « Vous êtes obligés de supposer, répond Bossuet, qu'il n'est pas possible à Dieu de faire qu'un même corps soit en même temps en divers lieux ; mais c'est ce que vous n'avez pas même essayé de prouver par aucun passage de l'Écriture. » De l'Écriture ? Elle n'a jamais dit, que nous sachions, que la partie est moindre que le tout, ou que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre ; sommes-nous, pour cela, moins assurés de la chose, moins prêts à repousser, comme injurieuse à

[1] *Expos. de la foi cath.* ch. x.

Dieu, l'idée qu'il pût jamais nous ordonner de croire le contraire?

Eh bien, nous défions qu'on nous montre une différence entre ces impossibilités-là et celle de la transsubstantiation. La raison ne s'accommode pas mieux d'un même corps présent en deux endroits, que d'un carré qui ne serait pas carré, d'un cercle qui ne serait par rond, d'un événement passé qui serait encore à venir.

Dira-t-on maintenant que la raison n'a rien à faire ici? — Prenez garde. Ce qui lui est seulement supérieur, il peut en effet arriver qu'elle n'ait rien à y voir; ce qui lui est contraire, jamais vous ne lui ôterez le droit de le rejeter, car c'est un droit qu'elle garde forcément, qu'elle exerce malgré elle, comme l'œil celui de voir, aussi longtemps, du moins, que l'organe n'est pas détruit. La guérison d'un malade, la résurrection d'un mort, voilà des miracles qui étonnent, sans doute; mais, quand l'incrédule les attaque, c'est comme invraisemblables, non comme impossibles: il est forcé de convenir que, si Dieu les a voulus, ils ont pu et dû arriver. La transsubstantiation, c'est autre chose. Vous ne pouvez l'attaquer que vos arguments ne tombent en plein sur sa possibilité même; vous ne pouvez l'accuser d'invraisemblance, que vous ne l'accusiez d'absurdité. Cette distinction importante entre *au-dessus* de la raison et *contre* la raison, Bossuet l'admet; il ne conteste que le droit de l'appliquer. « Ainsi, dit-il, toutes les fois que quelqu'un objectera qu'un point de la foi n'est pas seulement au-dessus de la raison, mais directement contre la raison, il faudra entrer avec lui dans cet examen? » — Refusez, si vous voulez; mais renoncez alors à pour-

suivre la discussion. Tous vos arguments sont nuls d'avance. Une chose contraire à la raison ne saurait être prouvée ; comment donc la prouveriez-vous, tant que vous n'aurez pas montré qu'elle ne l'est pas ? Les controversistes romains sont les premiers à suivre cette marche, lorsqu'elle ne leur est pas contraire. Ont-ils, par exemple, à prouver la crédibilité des miracles? Ils s'y prennent absolument comme les protestants ; ils prouvent, avant tout, que la raison peut les admettre. Pourquoi refuser d'en faire autant quand il s'agit de la transsubstantiation? N'est-ce pas un aveu qu'on n'en viendrait pas à bout? Interrogez, en effet, ceux qui y croient. Forcez-les d'analyser ce qu'ils éprouvent en y pensant ; et vous leur ferez avouer qu'ils n'y croient pas de la même manière qu'aux miracles des Évangiles. Ceux-ci, dès que vous admettez l'authenticité du livre qui les rapporte, vous y croyez sans effort ; ce ne sont plus que des actes, exceptionnels, sans doute, mais tout naturels et tout simples, de la puissance de Dieu. Celui-là, ce n'est que par un effort sur vous-même, en refoulant votre raison, en vous étourdissant, enfin, que vous arrivez à y croire, ou à vous persuader que vous y croyez. L'esprit acquiesce aux miracles de l'Écriture ; ici, il ne peut que s'abstenir et se taire. Dès qu'il s'agit, non pas de la suspension momentanée d'une loi de la nature, mais du renversement d'un axiome, tout acquiescement est impossible. — Nous aurons dans le quatrième livre, en parlant de la messe, à revenir sur ces considérations.

XVII

Quand ce ne serait qu'un simple miracle, resterait toujours à prouver si ce miracle a lieu.

Ceci est mon corps, a dit Jésus-Christ ; et voilà, selon l'Église romaine, le fondement de son dogme. — Sur quoi nous pourrions d'abord objecter :

Que Jésus-Christ était là, en chair, en os, complétement homme encore, et que l'idée d'un homme tenant son propre corps entre ses mains est d'une monstrueuse étrangeté ;

Qu'en disant : Ceci est mon corps « *qui est rompu pour vous*, » il aurait exprimé, si c'eût été réellement son corps, un fait inexact, puisque c'était la veille de sa mort et que son corps n'était nullement rompu ;

Qu'après avoir appelé le vin son *sang*, il continue à l'appeler *ce fruit de la vigne ;*

Que si les paroles de saint Luc « Cette coupe *est la nouvelle alliance* en mon sang » font évidemment de la coupe, non pas une alliance, mais le symbole d'une alliance, — il n'y a aucune raison pour que la phrase précédente ne soit pas figurée aussi, pour que le vin ne soit pas le symbole du sang, et le pain celui du corps ;

Que Jésus-Christ a fréquemment usé d'expressions non moins figurées : — Je suis *la porte*, — Je suis *le cep*, — Je suis *le chemin ;*

Enfin, que s'il a dit (Jean, VI) : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair » et « Celui qui me mange vivra par moi, » — c'est au même chapitre qu'on lit

aussi : « La chair ne sert de rien ; les paroles que je vous dis sont esprit et vie. »

Supposez qu'un homme, tenant du pain et occupé à le rompre en une douzaine de morceaux, vous dise : « Ceci est mon corps qui est rompu pour vous ; » — à quoi appliquerez-vous le mot *ceci?* Évidemment au pain entier, car c'est le pain entier qui est *rompu*, non les morceaux. Ainsi, pour pouvoir prendre à la lettre les quatre premiers mots, *ceci est mon corps*, il faut prendre le reste au figuré, car il y a certainement figure à appeler *rompu* ce qui est entier et *sera rompu*. Aussi la Vulgate met-elle *sera rompu* (*frangetur*), bien que le verbe grec soit au présent : preuve que l'objection a paru grave, puisqu'on n'a pas reculé, pour l'éluder, devant une falsification aussi patente.

Sans sortir du récit de l'institution de la Cène, nous y trouverions encore plus d'un détail positivement contraire au sens littéral des quatre mots sur lesquels on veut concentrer le débat. Ces détails, que le Catéchisme Romain a vus avant nous, veut-on savoir ce qu'il en fait? La peine qu'il se donne pour les atténuer est la meilleure preuve de ce qu'ils ont d'inquiétant. « Jésus, dit saint Matthieu, *ayant pris le pain* et *rendu grâces...* » — Ce *rendre grâces* (*bénir Dieu*, car c'est le sens du mot grec), on le change d'abord en *bénir*, *consacrer* le pain, changement déjà introduit, mais avec plus de réserve, dans le décret du concile, où il est dit seulement : « Après la bénédiction du pain et du vin[1]. » — Voilà donc la consécration ; mais comme les paroles réputées consécratoires, *ceci est mon corps*, ne viennent

[1] Post panis viniique benedictionem.

pourtant, dans le récit, qu'une ou deux lignes plus bas, le Catéchisme a soin de rapprocher les trois idées. C'est, dit-il, comme si l'Évangéliste avait mis : « Ayant pris le pain, Jésus le bénit *en disant :* Ceci est mon corps. » — Et voilà la messe trouvée.

Les docteurs n'y ont pourtant pas été aussi lestement qu'on pourrait le croire; la transsubstantiation a été longtemps enseignée sans qu'on se hasardât à fixer le moment précis auquel le miracle a lieu. Innocent III, dans son livre *De sacrificio Missæ*, admet que, pour pouvoir dire avec vérité et sans figure : « Ceci *est* mon corps, » Jésus-Christ devait avoir opéré le miracle un peu avant, ou au moins immédiatement avant. Mais si ces mots n'ont été, dans sa bouche, que l'énoncé d'un fait accompli, comment auraient-ils, dans celle du prêtre, la vertu d'opérer ce même fait? Aussi n'est-ce pas à ces mots qu'Innocent III attribuait le miracle, mais à la prière que le prêtre a à prononcer auparavant. C'était plus logique, mais c'était vague ; on voulut du précis, et on s'en tint à *Ceci est mon corps*. L'opinion d'Innocent ne fut cependant pas abandonnée, car nous la retrouvons, peu de temps avant le concile, chez Catharin et chez Biel ; il n'y a donc guère que trois siècles que la vertu consécratoire a été définitivement attribuée aux quatre mots. — Encore une chose dont un très-grand nombre de catholiques sont loin de se douter, et qui ne les surprendrait pas peu.

Enfin, malgré le changement de *est rompu* en *sera rompu*, on a pris, dans le canon de la messe, encore une précaution. « Prenez et mangez, dit le prêtre, *car* ceci est mon corps [1]. » Ce *car*, ajoute le Catéchisme,

[1] Hoc enim est corpus meum.

n'est cependant pas nécessaire à la validité du sacrement. » Pourquoi le mettre, alors, quand aucun des Évangélistes ne l'a mis ? Si les auteurs sacrés avaient attaché la moindre importance à l'ordre et à la régularité de ces détails, si, en particulier, ils avaient vu dans *Ceci est mon corps* la consécration du pain, le signal de son changement en chair, — comment penser qu'ils se fussent tous rencontrés dans l'incroyable inadvertance de n'énoncer ces mots qu'*après* le fait de la distribution du pain ? « Il le rompit, le leur distribua, et dit : Prenez, mangez... » Puis, comme simple explication : « Ceci est mon corps. » Chez un historien qui croirait à la transsubstantiation, et qui la croirait opérée par ces quatre derniers mots, ce ne serait pas inadvertance, mais ineptie, que de ne les mettre qu'à la fin. Où trouverait-on un catholique qui, appelé à raconter la messe, mît la consécration après la distribution ? Et si l'on peut admettre, à la rigueur, qu'un pauvre ignare, n'entendant rien à la chose, la brouillât à ce point,— qui admettra que quatre ou cinq docteurs, écrivant à tête reposée, tombassent dans la même erreur, ou, pour mieux dire, dans la même absurdité ?

XVIII

Maintenant, laissons les détails. C'est une histoire que nous faisons ; voyons ce que dira l'histoire.

A commencer par celle des apôtres, prise dans les Actes et les Épîtres, — nous pouvons demander à tout homme de bonne foi s'il en remporterait l'idée que la

communion fût alors ce que Rome en a fait. On citera bien quelques expressions plus ou moins calquées sur celles dont Jésus-Christ s'était servi ; mais on sera obligé d'en citer d'autres qui, ne pouvant être prises qu'à la lettre, devront nécessairement l'emporter. Tout ce qu'on trouvera en faveur de la transsubstantiation, nous pourrons dire et montrer que ce sont des figures ; tout ce que nous trouverons de contraire, il n'y aura aucun moyen d'en détourner le sens. Bref, ce que Rome cite peut parfaitement avoir été dit par des hommes ne croyant pas à la transsubstantiation ; ce que nous lui opposons ne peut l'avoir été par des hommes qui y crussent. Que faire, par exemple, de ces passages où la Cène est appelée simplement : « La fraction du pain ? » Que faire, en particulier, du fameux chapitre où saint Paul répète, non pas comme historien, mais positivement en vue de la pratique, le récit détaillé des Évangélistes ? L'Eucharistie n'y est-elle pas formellement peinte comme un repas pris en commun ? L'apôtre se plaint de quelques abus introduits dans ce genre d'assemblées. Il rappelle, à cette occasion, l'institution de la Cène ; il veut que le repas soit plus fraternel, plus sérieux, plus chrétien ; il menace et condamne ceux qui y participeraient *indignement ;* mais, quant au repas même, il ne dit pas un mot d'où l'on puisse conjecturer qu'il en trouvât l'usage extraordinaire ou mauvais. Avec la transsubstantiation, est-ce admissible ? Bien plus, en tirant les conséquences du fait que la Cène a été instituée par Jésus-Christ et qu'il a appelé le pain son corps, que dit-il ? C'était le moment, ou jamais, de dire positivement : « Christ est là ; c'est son corps ; c'est lui ; » et c'eût été le plus fort comme le plus

simple des motifs à donner en recommandant le respect. Au lieu de cela, que dit l'apôtre? « *Que chacun donc s'éprouve soi-même,* et qu'ainsi il mange de ce pain et boive de cette coupe; car quiconque en mange et en boit indignement, mange et boit sa condamnation, *ne discernant point le corps du Seigneur.* » Ces derniers mots, le Catéchisme Romain se hâte de les traduire par: « Ne discernant pas, sous le pain et le vin, le corps du Seigneur qui y est caché [1]. » Et sa raison, la voici: « Que si, comme disent les hérétiques, il n'y avait à vénérer dans ce sacrement que la mémoire et le signe de la passion du Christ, qu'était-il besoin d'exhorter si fortement les fidèles à s'éprouver eux-mêmes? » Quoi! parce que le Christ ne serait pas là corporellement, il serait moins nécessaire de se bien préparer à la communion? Ces paroles de saint Paul, à y regarder de près, ne sont qu'un nouvel argument contre la présence réelle. En effet, ou le communiant y croit, ou il n'y croit pas. S'il y croit, qu'il s'éprouve ou non, il y croit; s'il n'y croit pas, ce n'est pas en *s'éprouvant* qu'il arrivera à y croire. Dans les deux cas, il n'y aurait aucune liaison entre le conseil donné et la conséquence indiquée. Ce *discernement du corps du Seigneur* ne peut donc être que la chose à laquelle on arrive en s'éprouvant, c'est-à-dire l'ensemble des bonnes dispositions à apporter, et le sentiment profond de la sainteté de l'acte.

[1] Corpus Domini, quod in Eucharistiâ occultè latet, ab alio ciborum genere non distinguit.

XIX

Après cela, nous montrât-on la transsubstantiation établie dès la fin du premier siècle ou dès le commencement du second, nous serions déjà en droit de nier qu'elle remonte aux Apôtres.

Or, il n'en est rien. Reconnaissons seulement que les idées de l'Église sur la Cène tardèrent peu à se modifier. L'accroissement du nombre des chrétiens ne permettant plus de la prendre dans un repas en commun, il avait fallu lui donner des formes plus solennelles; avec ces formes nouvelles était venu un penchant à envisager aussi le fond sous un jour plus ou moins nouveau. Les réminiscences juives ou païennes, le mystère dont les chrétiens étaient souvent forcés de s'entourer, l'exaltation du danger, le besoin d'une protection céleste toujours plus présente et plus sensible, tout, enfin, avait concouru à rehausser l'Eucharistie en proportion des miracles de grâce qu'on en attendait tous les jours. Ce pain, ce vin, on ne pouvait plus se résoudre, en quelque sorte, à n'y plus voir que du pain et du vin; on se serrait de plus en plus contre les passages de l'Écriture qui semblaient en faire autre chose; on s'acheminait à grands pas vers la transsubstantiation; et pourtant, avant qu'on se hasardât à en faire un dogme, il allait s'écouler des siècles.

Pourquoi ce long enfantement? — C'est que, au sein de l'entraînement général, on était souvent ramené,

sans le vouloir, aux données plus précises de la Bible et de la raison. Ce que nous disions plus haut de l'Écriture, nous pouvons maintenant le dire des Pères : à tout ce qu'ils ont écrit de favorable, en apparence, au dogme de la présence réelle, nous pouvons opposer des choses qu'ils n'auraient manifestement pas dites s'ils y avaient cru.

Justin, dans sa seconde *Apologie :* « Au jour du dimanche, on s'assemble ; on lit les mémoires des apôtres et les écrits des prophètes. Quand le lecteur a fini, celui qui préside exhorte à imiter ces beaux exemples ; ensuite nous nous levons et prions en commun. Les prières finies, nous nous donnons le baiser de paix ; puis on présente à celui qui préside du pain et une coupe d'eau et de vin. Il la prend, rend louange et gloire au Père de toutes choses, au nom de son Fils et du Saint-Esprit, lui rend grâce longuement de ces biens qu'il a daigné nous accorder. Le peuple acclame en disant : *Amen !* Alors, ceux que nous appelons diacres donnent à chacun du pain et du vin mêlé d'eau qui ont été bénis, et ils en portent aux absents. » Il n'y a pas un de ces mots qui ne soit un embarras pour l'Église romaine. Ses docteurs ont beau se retrancher derrière quelques détails de ce que Justin ajoute sur le sens religieux de cette cérémonie ; ils ne feront croire à personne, et, disons-le nettement, ils ne peuvent croire eux-mêmes que ce soit là la messe.

Voici Tertullien [1] : « Jésus-Christ ayant pris du pain

[1] Contre Marcion, liv. III. « Acceptum panem et distributum discipulis corpus suum fecit dicendo hoc est corpus meum, id est figura corporis mei. » Duperron change *id est* en *scilicet* et fait dire à Tertullien : « Ceci, savoir la figure de mon corps, est

et l'ayant distribué à ses disciples, le fit son corps en disant : « Ceci est mon corps, c'est-à-dire *la figure de mon corps.* » Outre ces mots, remarquez ici, comme dans le récit des Évangélistes, la consécration mise *après* la distribution.

Voici Origène [1] : « Si Christ, comme le prétendent les Marcionites, n'avait ni chair ni sang, de quel corps et de quel sang ce pain et ce vin étaient-ils donc *les signes et les images?* » Dans son commentaire sur saint Matthieu, il appelle le pain de l'Eucharistie « un corps figuratif. » A ce passage et à deux ou trois autres, on répond, avec Duperron, qu'Origène était un hérétique. Soit. Mais les hérésies d'Origène ont été soigneusement notées par Épiphane, par Augustin, par Jérôme, et nous ne voyons pas qu'ils aient dit un mot de celle-là.

Voici Ephrem [2] : « Prenant en ses mains du pain, il rend grâces et le rompt *en figure de son corps immaculé.* »

Voici Macaire [3]. « Du pain et du vin sont offerts, étant la figure de la chair et du sang de Jésus-Christ. Ceux qui participent à ce pain qui se voit mangent spirituellement la chair du Seigneur. »

Voici Théodoret [4]. « Le Seigneur a honoré ces signes visibles du nom de son corps et de son sang, *non*

mon corps. » Bellarmin va encore plus droit au but : il ôte *id est figura corporis mei.* Wiseman, dans le récit de Justin, ôte la phrase où il est dit que ce sont les diacres qui distribuent la Cène. — Ces falsifications prouvent assez l'impossibilité où on se trouve de lutter contre de tels témoignages.

[1] Contre les Marcionites.

[2] Contre les scrutateurs de la nature du Christ.

[3] Homélie XXVII.

[4] 1er Dialogue contre les Eutychiens.

pas en en changeant la nature, mais en ajoutant la grâce à la nature. »

Voici Chrysostome [1], et ce passage est d'autant plus remarquable contre la présence réelle, que les premiers mots semblent y conduire. « Avant que le pain soit consacré, il se nomme pain ; mais quand la grâce divine l'a sanctifié, par l'intervention du prêtre, alors il ne porte plus ce nom de pain : il devient *digne d'être appelé* le corps du Seigneur, quoique *la nature du pain demeure en lui.* »

Voici enfin Augustin. Celui de tous les Pères qui a fourni le plus d'armes aux partisans de la présence réelle, c'est aussi celui qui, lorsqu'il raisonne et parle sans figures, nous en fournit le plus contre cette même opinion. Écoutez-le dans un de ses traités [2] : Le Seigneur n'a point fait difficulté de dire : Ceci est mon corps, quand il donnait le signe de son corps. » Écoutez-le dans une épître [3] : Ce sacrifice (l'Eucharistie) est une action de grâces et *une commémoration* de la chair du Christ, qu'il a offerte pour nous. » Écoutez-le dans une autre épître [4] : « Si les sacrements n'avaient pas quelque ressemblance avec les choses dont ils sont sacrements, ils ne seraient pas sacrements. Or, par suite

[1] Lettre à Césaire.

[2] Contre Adimante, ch. XII. Non dubitavit dicere hoc est corpus meum, cum daret signum corporis sui.

[3] Au diacre Pierre, *sur la foi.* (Ce livre est aussi attribué à Fulgence, disciple d'Augustin.) In isto sacrificio gratiarum actio atque commemoratio est carnis Christi, quam pro nobis obtulit.

[4] A Boniface. Si sacramenta quamdam similitudinem harum rerum quarum sacramenta sunt non haberent, omninò sacramenta non essent. Ex hâc autem similitudine plerumque etiam ipsarum nomina accipiunt.

de cette ressemblance, *ils prennent le plus souvent le nom des choses elles-mêmes.* » Et que donne-t-il ensuite pour exemple? Le pain et le vin de l'Eucharistie. Écoutez-le, enfin, dans celui de ses ouvrages où nous sommes le plus sûrs de trouver ce qu'il a véritablement pensé, sa *Doctrine chrétienne :* « Si un commandement défend une chose honteuse ou criminelle, ou bien commande une chose utile et bonne, ce commandement n'est pas figuré; mais s'il commande une chose mauvaise ou défend une chose bonne, il ne faut pas le prendre à la lettre. » Et que donne-t-il pour exemple? Encore l'Eucharistie. « Si vous ne mangez, dit le Sauveur, la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. Il semble que, par ces paroles, il commande un crime; c'est donc une figure par laquelle il nous est recommandé de communiquer à la passion du Sauveur, en nous gravant dans la mémoire, d'une manière à la fois douce et utile, que son corps a été meurtri et crucifié pour nous [1]. » Que deviennent, après cela, — et nous sommes loin d'avoir cité tout ce qu'on a recueilli d'analogue dans les écrits de ce Père, — que deviennent les passages où Augustin, reproduisant sans commentaire la figure employée par Jésus-Christ, semble enseigner la présence réelle [2]? Et quel triste

[1] Si præceptiva locutio est aut flagitium aut facinus vetans aut utilitatem aut beneficentiam jubens, non est figurata. Si autem flagitium aut facinus videtur jubere, aut utilitatem aut beneficentiam vetare, figurata est. « Nisi manducaveritis, inquit, carnem filii hominis... etc. » Facinus vel flagitium videtur jubere; figura est ergo, præcipiens passioni dominicæ communicandum, et suaviter atque utiliter recondendum in memoriâ quod pro nobis caro ejus crucifixa et vulnerata sit. (*De doctr. Chr.* III, 16.)

[2] A Genève aussi, de cette manière, et dans l'Église réformée de

courage n'a-t-il pas fallu aux Pères de Trente pour oser dire : « Tous nos ancêtres... l'ont ainsi enseigné de la manière la plus ouverte... Et puisque ces paroles du Sauveur présentent ce sens propre et très-évident, suivant lequel elles ont été comprises par les Pères, c'est assurément un crime indigne que ces paroles, contre le sentiment universel de l'Église, soient tordues par certains hommes chicaneurs et dépravés en feintes et imaginaires figures ; aussi l'Église a-t-elle toujours détesté comme sataniques ces explications imaginées par des hommes impies [1]. » — Ces lignes sont peut-être le plus audacieux de tous les défis jetés à l'histoire par les théologiens de Trente.

On aurait dû au moins, pour couronner l'œuvre, ranger nettement parmi les impies tous les historiens catholiques assez sincères pour raconter l'origine et les progrès de cette idée, qu'on croirait, d'après le décret, n'avoir eu d'autre commencement que celui du christianisme lui-

France, on semblerait l'enseigner, car un des cantiques liturgiques renferme ces vers :

> Sa chair sacrée est le seul aliment
> Qui donne à l'âme un vrai contentement.
> Son divin sang, qu'il offre pour breuvage,
> Nous a des cieux mérité l'héritage....
> Mais qui pourrait ainsi manger et boire
> Le corps sacré, le sang du roi de gloire ?
> C'est le chrétien qui. . . . etc.

[1] Ita enim majores nostri omnes... apertissimè professi sunt. Quæ verba... quum propriam illam et apertissimam significationem præ se ferant, secundum quam à Patribus intellecta sunt, indignissimum sanè flagitium est ea à quibusdam contentiosis et pravis hominibus ad fictitios et imaginarios tropos converti, contrà universum Ecclesiæ sensum; quæ hæc ab impiis hominibus excogitata commenta, velut satanica detestata est, semper agnoscens... etc.

même. Par qui savons-nous, sinon par eux, et, en particulier, par un des plus dévoués champions de Rome, par Bellarmin, que c'est Paschase Ratbert, abbé de Corbie, au neuvième siècle, qui a le premier enseigné positivement la présence réelle? Par qui savons-nous, sinon par eux, que si sonopinion se trouva être déjà, ce qui est possible, celle de la majorité des docteurs, elle rencontra cependant des oppositions plus que suffisantes pour prouver que ce n'était point un dogme admis? Ratbert lui-même, dans une lettre à Frudegard, avoue que beaucoup l'accusent d'avoir exagéré le sens des paroles de Jésus-Christ. Dit-il, pour cela, que ce soient des hérétiques? Les attaque-t-il au nom de l'Église? Nullement. L'eût-il fait, nous n'aurions qu'à citer les noms de ceux qui, de son vivant ou après lui, attaquèrent sa doctrine [1], et nous demanderions si tant de personnages éminents, abbés, évêques, archevêques, eussent jamais songé à attaquer ce qu'on eût regardé comme sanctionné par l'Église. Ainsi, quelque date que l'on assigne aux premiers commencements de la transsubstantiation, il reste démontré qu'au neuvième et au dixième siècle on écrivait librement pour et contre. C'était une opinion, non un dogme. En 1059, sous Nicolas II, elle est adoptée à Rome, mais dans un concile particulier, et peu nettement. C'est en 1215, sous Innocent III, qu'elle est définitivement votée au concile de Latran, et prend le nom qu'on lui a donné depuis.

Toute opposition va cesser, sans doute? Non. Entre le concile de Latran et le concile de Trente, voici des

[1] Amalaire, archevêque de Trèves; Héribald, évêque d'Auxerre; Raban, archevêque de Mayence; Walafrid, abbé de Saint-Gall; Loup, abbé de Ferrières; Bertram, moine de Corbie, etc.

docteurs qui, tout en déclarant y croire, avouent qu'ils ne la voient pas dans l'Écriture. C'est d'abord Duns Scott : il ne sait, dit-il [1], aucune déclaration scripturaire qui, par elle-même et sans la détermination de l'Église, puisse obliger à l'admettre. C'est le cardinal d'Ailly [2]. « Cette opinion, dit-il, que la substance du pain demeure toujours, ne répugne ni à la raison ni à l'autorité de l'Écriture. Elle est même plus facile à comprendre et plus rationnelle, si elle pouvait s'accorder avec la détermination de l'Église. » Voici Gabriel Biel, dans ses leçons sur la Messe : « On ne trouve point dans le canon de la Bible [3] de quelle manière le corps du Christ est là... Cela a été prouvé par l'autorité de l'Église et des saints, car cela ne peut se prouver par des raisons... Mais pourquoi l'Église et les saints ont-ils choisi de déterminer un sens si difficile, puisque les Écritures peuvent être exposées, sur cet article, d'une manière beaucoup plus facile à entendre ?... L'Église l'a ainsi déterminé. » Voici encore, peu avant le concile de Trente, deux grands docteurs du même avis. L'un, c'est le cardinal Cajetan [4] : « Ce que l'Évangile n'a point expliqué d'une manière expresse, savoir le changement du pain au corps de Christ, nous l'avons reçu de l'Église. » L'autre, c'est l'évêque Fischer [5] : « Il n'y a pas ici (dans le récit de l'institution de la Cène) un seul mot par lequel on puisse prouver la vraie présence du corps et du sang de Christ... On ne peut

[1] Commentaire sur le l. IV des Sentences.
[2] Commentaire sur le l. IV des Sentences.
[3] Non invenitur in canone Bibliæ.
[4] Question LXXV.
[5] *Contre la Captiv. de Babyl.* ch. x.

donc prouver cela par aucune Écriture. » Et quoique le concile ait affecté, au contraire, de s'appuyer sur l'Écriture seule, quoiqu'il ait déclaré clair, évident, incontestable, le sens donné par lui aux mots *ceci est mon corps*, — voici le cardinal Bellarmin qui, quarante ans après, en revient à peu près à la même thèse : Pour lui, dit-il [1], il croit, comme le concile, que la transsubstantiation peut être prouvée par l'Écriture ; *mais on peut cependant douter qu'il en soit ainsi*, puisque des hommes très savants et très ingénieux ont été d'un avis contraire.

Que demander de plus que ces aveux ? Que trouver de plus positif à l'appui de ce que nous avons dit, au point de vue scripturaire, contre la transsubstantiation ? Dites, si vous voulez, que ces auteurs ont eu tort de ne pas la voir clairement dans l'Écriture : mais s'ils ont pu, quoique bons catholiques, avouer qu'ils ne l'y voyaient pas, cela seul prouvera toujours qu'elle est bien loin d'y être clairement ; et nous demanderons alors s'il est admissible qu'un dogme qui allait être au culte ce que l'existence de Dieu est à la foi, c'est-à-dire le centre et le fondement de tout, n'eût pas été nettement énoncé, nettement rappelé, en un seul endroit des Saints-Livres.

XX

Maintenant donc, tout ce que nous venons d'en dire, nous le répéterions, si nous voulions, de tous les

[1] *De l'Euch.* l. III, ch. 25.

dogmes et de toutes les pratiques dont elle est devenue la source.

Nous demanderions d'abord, — non pas si la Messe est dans l'Écriture, car ce serait, après toutes nos objections, presque une plaisanterie, — mais si la Cène y joue un rôle qu'on puisse, en aucune façon, comparer au rôle actuel de la Messe.

La Messe est devenue, dans l'Église catholique, le résumé, le centre, et, pour l'immense majorité des fidèles, le tout du culte, le tout de la religion, ou peu s'en faut. De même que le Christ est réputé incarné dans l'hostie, le christianisme est, en quelque sorte, incarné dans la Messe ; si l'Église ne l'a pas dit nettement, il n'en est pas moins vrai que tout, chez elle, concourt à établir cette manière de voir. La Messe, toujours et partout la Messe ; la Messe à tout propos, la Messe dans tous les buts. De Rome au dernier hameau, pas un temple où l'ensemble et où les détails de l'édifice, où tout, enfin, n'annonce la Messe, ne soit fait pour la Messe.

Aussi la Messe est-elle la première chose qu'un catholique, s'il commence à ouvrir les yeux, s'étonne de ne pas trouver dans les récits apostoliques du Nouveau-Testament. Il l'y verrait à chaque page qu'il n'en serait pas surpris, après le rôle qu'il lui voit jouer dans l'Église ; mais ne l'y voir nulle part, c'est un vide qui le confond. En vain essaiera-t-on, après cela, de la lui montrer en germe dans le récit de la Cène, dans quelques passages isolés ; s'il est encore trop peu instruit pour répliquer par l'histoire et par la théologie, il le sera toujours assez pour se dire que ce qui occupe tant de place dans le catholicisme ne devrait pas en occuper

si peu dans le tableau des premiers temps de l'Église.

Certes, un prêtre qui croit à la présence réelle peut se vanter de posséder le plus grand et le plus miraculeux des pouvoirs dont une créature, homme ou ange, ait jamais été revêtue. « Nous confessons que le prêtre est plus grand que Marie même, la mère de Dieu. Celle-ci n'a donné naissance au Christ qu'une seule fois ; mais le prêtre le crée quand il veut, et aussi souvent qu'il le veut. » Voilà ce qu'on lit dans une formule d'abjuration imposée, au commencement du siècle passé, à des paysans hongrois. Quoiqu'on ait contesté l'authenticité de cette pièce, les lignes ci-dessus, tout extraordinaires qu'elles sont pour des catholiques raisonnables, n'en sont pas moins, avec la présence réelle, rigoureusement vraies. Ce que Marie, *bénie entre toutes les femmes*, a regardé comme la plus glorieuse et la plus sainte des faveurs, il y a par le monde trois ou quatre cent mille privilégiés pour qui c'est une affaire journalière et toute simple. Et quand on songe que le plus impur et le plus criminel des hommes peut, en quelques secondes, avec quelques mots dits à la hâte, opérer quand il veut ce prodige des prodiges, — la tête vous tourne, en vérité, en face d'un pareil abîme d'inconséquence et d'orgueil. Tout ce que l'Égypte ou l'Inde ont imaginé de plus fabuleux pour élever leurs prêtres au-dessus de l'humanité, Rome l'a dépassé en enseignant la transsubstantiation. Si le nombre des prêtres et la fréquence des messes n'atténuait la valeur du miracle, et si, par exemple, un seul prêtre au monde était réputé l'opérer, ce prêtre serait presque un Dieu.

N'oublions pas, d'ailleurs, que ce pouvoir miracu-

leux, s'il existe, est nécessairement illimité. Tout le vin que contiendra une cave, tout le pain qui se trouvera chez un boulanger, le prêtre peut, d'un mot, en faire le corps et le sang de Jésus-Christ. « Il peut, dit le cardinal Tolet [1], consacrer plusieurs corbeilles de pain et un tonneau de vin. » Llorente rapporte qu'un prêtre s'amusa un jour à consacrer, en passant, tout le pain exposé en vente dans un marché. Le prêtre fut puni, mais le pain n'en fut pas moins regardé comme transsubstantié. Personne n'osait y toucher. Des prêtres vinrent le prendre, et, pour s'en débarrasser, on le brûla. — Quand une doctrine mène droit à d'aussi énormes folies, c'est lui faire bien de l'honneur que de la combattre encore par des raisons.

Un prêtre *qui croit à la présence réelle*, disions-nous. Avons-nous voulu donner à entendre que tous n'y croient pas? — Quand Luther, fervent catholique alors, fit son voyage en Italie, rien ne le navra plus profondément que de voir des prêtres rire en secret de ce qu'ils faisaient en public. « Pain tu es, pain tu resteras [2], » disaient-ils, dans la messe, au lieu des paroles sacramentelles. Y a-t-il encore de ces prêtres? Nous l'ignorons, et nous n'avons pas à le chercher. Nous ne saurions même approuver qu'on dise, comme on l'a fait quelquefois, qu'un prêtre ne peut pas croire à la Messe ; disons seulement, et nous resterons dans le vrai, que cela doit lui être plus difficile qu'à personne. Cette hostie que le peuple aperçoit de loin et toujours à travers un certain prestige, il la voit de près, lui, il la touche, il la rompt,

[1] Consecrare, potest multos cophinos panis et vini dolium. — *De instructione sacerdotum.*

[2] Panis es, et panis remenabis.

il la mange tous les jours ; tous les jours il est obligé de convenir, à part lui, que telle elle était avant la consécration, telle elle a tout l'air d'être après. Ce vin, dont il a seul le droit de boire, il lui trouve à l'autel le même goût et les mêmes propriétés qu'à ses repas ordinaires. Ces paroles qui sont censées opérer le miracle, où est le prêtre, quelque pieux qu'on le suppose, qui ne puisse se rappeler mainte occasion où il les aura prononcées sans y penser sérieusement, peut-être sans y penser du tout, peut-être l'esprit tout rempli d'idées mauvaises? Et il pourrait n'avoir jamais aucun doute sur la vertu d'une opération semblable ! Il pourrait n'éprouver aucun embarras à la pensée d'un résultat si énormément hors de proportion avec les moyens ! La charité nous ordonne de le croire ; mais, plus on y pense, plus la raison s'y refuse.

A Trente aussi, avant de décréter la transsubstantiation, on avait été conduit à examiner si la pratique était à la hauteur de la théorie, et il avait fallu avouer d'étranges désordres. Outre le peu de gravité qu'un grand nombre de prêtres mettaient à accomplir cet acte auguste, il y avait peu d'églises où l'usage n'autorisât des superstitions ou des abus plus ou moins contraires à la majesté du sacrement. Ces abus, condamnés plus tard par le concile, ont en général cessé ; mais il s'en faut bien que, même aujourd'hui, les formes soient toujours dignes du fond. Rien de plus pompeux, sans doute, qu'une grand'messe à Rome, à Milan, à Vienne, à Paris ; Dieu descendrait visiblement sur la terre, qu'il serait impossible de le recevoir avec plus d'éclat. Mais, pour une de ces messes à grand spectacle, que de milliers ne s'en dit-il pas où la grandeur du mystère s'a-

néantit sous la mesquinerie des formes ! Dira-t-on que la coupe du Sauveur n'était très probablement ni d'argent ni d'or ? Nous serions, en effet, assez mal venus à railler les vases d'étain du pauvre curé de village ; aussi n'est-ce point de cette mesquinerie-là que nous avons voulu parler. Cette même cathédrale où tant de merveilles auront été étalées un jour de Noël ou de Pâques, ce même Saint-Pierre de Rome où vous aurez cru assister aux pompes du ciel, — retournez-y le lendemain. Les cierges sont éteints, les tentures sont enlevées. Personne au maître-autel. En passant devant une petite chapelle, vous entendez murmurer quelques mots. Il y a là, dans un coin, un autel, un prêtre, un jeune garçon qui, à certains moments, répète de toute la vitesse de ses lèvres quelques mots latins qu'il estropie. Le prêtre n'y prend pas garde. Lui aussi, c'est une leçon qu'il récite, et il la trouve un peu longue, cette leçon ; voilà vingt ans, trente ans, un demi-siècle peut-être qu'il l'a récitée tous les jours. Enfin, il a dit son dernier amen. Il s'en va à ses affaires ; le jeune garçon va à l'école... Et ce que vous avez vu là, c'était la Messe ! C'était, s'il faut en croire l'Église, l'acte le plus auguste, le plus profondément sacré qui puisse avoir lieu dans ce monde ! Ah ! les protestants ont beau ne pas croire à la présence réelle et ne pas célébrer des communions à grand spectacle ; le pain et le vin de la Cène, tout en restant pain et vin à leurs yeux, sont tout autrement respectés, dans leurs églises, que l'hostie, corps du Sauveur, ne l'est journellement dans les églises catholiques.

A-t-on espéré compenser, par l'adoration de l'hostie, l'irrévérence avec laquelle on la traite dans tant de

messes dites précipitamment ou machinalement? — L'adoration étant considérée comme une des conséquences de la présence réelle, ce fut encore un des points admis sans difficulté par le concile. Il n'y avait cependant pas entre les deux dogmes une liaison aussi intime qu'on paraissait le croire. L'hostie fût-elle incontestablement le corps même de Jésus-Christ, on pourrait encore douter qu'il soit conforme à l'esprit du christianisme d'adorer un corps, quel qu'il soit, quelque divine que soit l'âme à laquelle il sert ou a servi d'enveloppe. Dira-t-on que, puisque nous honorons les restes mortels des grands hommes, à plus forte raison faut-il honorer ceux du fils de Dieu? Les honorer! Qui le nie? Qu'on voie, chez les protestants, si ce pain qui n'est pour eux que du pain n'est pas l'objet du plus profond respect. Mais, des plus grands honneurs à l'adoration, la distance est grande, immense. Les honneurs ne préjugent rien sur la nature de l'être qui en est l'objet; l'adoration en fait un Dieu. Un corps peut-il être un Dieu? Non. L'Église elle-même l'a senti. Pour arriver à diviniser l'hostie, il a fallu accorder au corps de Jésus-Christ une certaine divinité propre, subsistant même après le départ de l'âme divine dont ce corps avait été animé. « La divinité, dit le Catéchisme Romain, ne l'a jamais abandonné, même dans le sépulcre. » Cela veut-il dire, par hasard, qu'après avoir été soumis à tous les besoins et à toutes les souffrances de la chair, ce corps ne se serait pourtant pas corrompu dans le tombeau, s'il y était resté? Alors, il faudrait avouer que l'hostie n'y ressemble guère, puisqu'elle peut, comme toute espèce de pain, se dessécher et se corrompre. Quoi qu'il en soit, le Catéchisme insiste beaucoup sur cette idée, complément nécessaire du dé-

cret plus vague par lequel le concile a ordonné l'adoration de l'hostie. « Non-seulement, dit-il, le vrai corps de Jésus-Christ, savoir, tout ce qui est propre au corps humain, les os, les nerfs, est renfermé dans ce sacrement, mais encore Jésus-Christ *tout entier*. » Ainsi, ce n'est pas seulement son corps qui est là, sous ce petit morceau de pâte ; c'est *lui*, c'est le Sauveur, vivant, pensant, agissant, tel, en un mot, qu'il était le jour de la Cène. — Il faut avouer que les païens étaient plus respectueux envers leurs dieux. Celui qui aurait osé dire que Jupiter était *tout entier* dans une de ses statues, aurait couru grand risque de passer pour un fou ou pour un impie.

L'Église reconnaît pourtant qu'on peut en tout lieu prier Jésus-Christ. A genoux devant une hostie, vous entendra-t-il plus qu'ailleurs ? Nullement, puisqu'il est partout. On ne voit pas ce que la présence matérielle ajouterait à celle d'un être déjà présent sans cela. Quand nous parlons de la Divinité comme habitant dans un temple, nous savons bien que c'est une figure ; qu'est-ce que l'hostie, en ce sens, sinon un temple, et comment un être divin y serait-il mieux renfermé que dans un temple quelconque ?

Ceci nous conduirait à une dernière objection. A quoi servent réellement et la transsubstantiation et ses conséquences ? A inspirer aux prêtres plus de respect pour la Cène ? Non : nous défions de trouver, dans aucune église protestante, rien de comparable au sans-façon de beaucoup de messes. A en inspirer davantage aux simples fidèles ? Non : à piété égale, le communiant protestant n'est ni moins ému ni moins pénétré que le communiant romain. A rehausser aux yeux du peuple la

dignité du sacerdoce? Non. Nous avons déjà dit que la fréquence du miracle et le grand nombre des prêtres en a fait une chose tout ordinaire. La présence réelle est-elle donc nécessaire à l'effet intérieur du sacrement? L'Église, pour être conséquente, a été obligée de le soutenir. « L'hostie, dit le Catéchisme, ne se change pas en notre substance, comme le pain et le vin. » Que devient-elle donc? Il a bien fallu se le demander; et de là des querelles dont nous ne pourrions donner une idée sans salir cette page des plus ignobles détails. Innocent III, dans son *Traité sur la messe* [1], les passe complaisamment en revue. Il examine ce que deviendrait l'hostie mangée par un animal, une souris, par exemple, etc., etc. Et après être descendu aussi bas, ce semble, que possible : « Il y a bien d'autres questions, ajoute-t-il; mais, dans ces choses, il vaut mieux ne pas trop chercher que de chercher trop. » Et il n'avait pas tort, en effet, de se croire encore très réservé en comparaison de beaucoup d'autres, car il n'y a pas d'extravagance qui n'ait été dite ou écrite sur ce sujet. Revenant donc simplement à notre première question : « La présence réelle est-elle nécessaire à l'effet intérieur du sacrement? » — voici ce que nous répondrions à ceux qui l'affirmeraient. Plusieurs personnes également pieuses, également bien préparées, communient ensemble. Parmi les hosties que le prêtre va leur donner, il y en a une qui, par mégarde, n'a pas été consacrée. Le Christ n'y est pas; c'est du pain. Celui qui la recevra aura-t-il communié? Si vous dites que non, vous insultez au bon sens. Si vous répondez oui, — à quoi sert la transsubstantiation?

[1] Liv. IV.

Quand elle contribuerait, ce que nous avons nié, à augmenter le respect pour la Cène, le sacerdoce et la religion en général, il faudrait voir encore si cet avantage n'est pas plus que compensé par les superstitions qui en découlent. L'adoration même de l'hostie, fût-elle dégagée de tout entourage idolâtre, est déjà un immense pas dans ce dévot matérialisme dont les catholiques éclairés sont les premiers à gémir. L'hostie adorée, nous l'avons dit, est par cela même un dieu; un dieu moins grossier, si l'on veut, que ne le serait une statue en bois ou en pierre, mais pourtant un dieu matériel et visible. Or, s'il peut y avoir quelque avantage apparent à fixer sur un dieu visible les yeux et l'esprit de populations grossières, ce n'en est pas moins une brèche à la spiritualité du christianisme. Au lieu de faire des efforts pour élever les hommes à la hauteur des idées chrétiennes, l'Église a trouvé plus commode, plus avantageux, surtout, d'abaisser le christianisme à leur niveau. L'adoration de l'hostie ne s'est bientôt plus bornée au temps de la messe. Le pain déifié reste exposé sur l'autel. Des cérémonies, des fêtes, des processions solennelles ont lieu en son honneur. C'est au bruit du canon qu'il sort des temples, au bruit du canon qu'il y rentre. Une religion éminemment spirituelle s'est fixée, incarnée, dans ce qu'avait de plus matériel un acte institué comme un simple mémorial.

XXI

Tandis qu'une partie des théologiens et des évêques

fixait ainsi à tout jamais, sauf correction de quelques abus de détail, le plus grand et le plus fâcheux des abus romains, —d'autres avaient repris les questions de discipline, et spécialement celle de la juridiction épiscopale. Il s'agissait d'en régler les limites, et surtout, quoique les évêques se gardassent de l'annoncer, de mettre un terme aux envahissements de la juridiction du pape.

« Quand un de vous a un différend avec son frère, dit saint Paul [1], ose-t-il bien l'appeler en jugement devant les infidèles et non pas devant les saints (les membres de l'Église)?... Si donc vous avez des différends sur les choses de cette vie, prenez plutôt pour juges ceux mêmes de l'Église qui sont les moins considérés. »

Tel fut le premier fondement de la juridiction épiscopale. A peine est-il besoin de faire observer :

1° Que saint Paul parle ici d'arbitres, et nullement de juges ni de tribunaux réguliers.

2° Que la seule raison qu'il donne, c'est que les juges civils sont païens. Donc, une fois le christianisme établi et les tribunaux devenus chrétiens, la recommandation tombait.

3° Qu'il parle de l'Église, des membres de l'Église, « même les moins considérés, » dit-il, et nullement des pasteurs en particulier.

On fut cependant conduit, surtout pendant les persécutions, à régulariser cette partie de l'administration intérieure; l'évêque s'en trouvait naturellement le chef. Quand le christianisme devint la religion de l'empire, les tribunaux ecclésiastiques avaient pris trop de consistance pour que leur abolition subite ne risquât pas d'être

[1] 1 Corinth. VI.

un outrage à la religion et au clergé. Ils entrèrent donc dans l'administration générale de la justice ; les sentences épiscopales devinrent obligatoires comme celle des autres juges. Bientôt arrivèrent les priviléges. Déjà sous Constantin, il suffisait de la volonté d'une des parties pour qu'un procès, commencé devant le juge civil, passât au tribunal de l'évêque. Malgré les dispositions moins favorables de quelques autres empereurs, ces priviléges allèrent toujours s'étendant. Les évêques finirent par attirer à eux tout ce qui touchait, de près ou de loin, à la religion et à l'Église; les testaments, parce que l'Église était censée la tutrice des orphelins et des veuves ; les contrats de mariage, parce que le mariage était un acte religieux ; les engagements de toute espèce, sous prétexte que le serment, acte religieux, y entrait. Enfin, tout ce pouvoir que les princes et les peuples n'avaient originairement concédé à l'épiscopat que par respect pour la religion, et sans que l'épiscopat lui-même en réclamât rien comme un droit, — on s'enhardit peu à peu à le déclarer indépendant de l'autorité civile. C'était de Dieu, de Dieu seul et directement de Dieu, que les évêques prétendaient le tenir.

En même temps, comme des évêques isolés n'auraient pas eu beau jeu à imposer cette doctrine aux princes, on avait été obligé, en cela comme en tout le reste, de se serrer autour du pape ; il avait fallu reconnaître en lui le chef de ce vaste corps judiciaire, soi-disant institué par Celui dont il était le vicaire sur la terre. Or, Rome ne donne rien, même aux siens, sans se le faire payer. Profitant donc du besoin que les évêques avaient d'elle pour résister à l'autorité civile, elle ne les considéra bientôt plus, en tant que juges, que comme institués par

elle. C'était au pape, au pape seul, que Dieu avait donné juridiction ; les évêques n'étaient que ses mandataires, comme les juges civils sont ceux du prince. Mais tandis que, dans un État bien réglé, le prince n'intervient jamais dans l'administration de la justice, l'usage des appels à Rome, habilement encouragé par les papes, était devenu universel. L'évêque se voyait enlever toutes les causes importantes. En commençant à s'occuper d'un procès, il n'était jamais sûr qu'on le lui laissât entre les mains. Ses prêtres mêmes pouvaient lui échapper, non-seulement pour des fautes disciplinaires, mais même pour des délits ou des crimes. L'usurpation pontificale avait largement chassé, comme on voit, sur les terres de l'usurpation épiscopale.

Personne, dans le concile, n'avait envie de remonter à la source et de se demander, laissant de côté les abus, ce qu'était au fond le prétendu droit dont ils étaient découlés. La juridiction ecclésiastique pouvait avoir eu, au milieu des désordres du moyen âge, plus d'un effet heureux ; mais des services rendus, — quelque désintéressés qu'on les suppose, ce qui n'était assurément pas le cas, — ne sauraient créer un droit positif. Aussi, bien avant la Réforme et en dehors de toute agression dogmatique, plus d'un auteur, à la grande satisfaction des princes, s'était mis à peser les titres de l'épiscopat, et les avait déclarés fort légers. En remontant, que trouvait-on ? Ou des concessions de princes, ou rien, rien que l'Écriture, quatre lignes de saint Paul, lesquelles, comme nous l'avons vu, disaient plutôt tout le contraire de ce que l'Église y avait trouvé[1]. En 1551, après tant

[1] On a déjà vu (liv. 1er) ce qu'il faut penser du fameux passage : « Si quelqu'un n'écoute pas *l'Église*... »

de travaux sur le droit public, en face de Charles-Quint et du parlement de Paris, la question ne pouvait plus être une question de droit; il fallait s'en tenir au fait et en conserver le plus possible, heureux encore que les princes ne parlassent pas de tout reprendre. Il n'y eut donc, en tête du décret, aucune déclaration de principes.

Cela étant, que devons-nous regarder, sur ce point, comme la doctrine de l'Église? La juridiction ecclésiastique est-elle de droit divin, oui ou non? Du côté du concile, les fidèles sont restés libres de le croire ou de ne pas le croire; du côté de Rome, il y avait longtemps qu'on ne l'était plus. Depuis Grégoire VII, les papes s'étaient nettement posés en juges souverains du monde chrétien. Boniface VIII, en particulier, l'avait si formellement décrété, qu'on ne voit guère comment ce ne serait pas encore aujourd'hui un dogme pour quiconque admet l'infaillibilité du pape.

Dans ce danger constant de heurter ou les droits du pape ou ceux des princes, le concile ne pouvait rien décider d'important. D'ailleurs, de quelque manière qu'on envisageât, en théorie, la juridiction des évêques, il eût été déraisonnable de ne pas admettre la supériorité de celle du pape. La principale source des abus dont on se plaignait, l'appel à Rome, devait donc nécessairement subsister. Cela posé, quelles restrictions fallait-il y mettre? Les évêques indépendants demandaient qu'avant d'appeler, on fût forcé d'attendre la sentence; ils voulaient aussi que l'appel ne pût avoir lieu, de l'évêque ou pape, qu'en passant par la juridiction intermédiaire, celle du métropolitain. Ces réclamations, quelque modérées qu'elles fussent, trouvaient peu d'écho dans la majorité de l'assemblée. Les évêques italiens étaient les

premiers à souffrir du pouvoir papal ; mais ils étaient aussi les premiers à en profiter et les plus intéressés à le maintenir. Il resta donc permis d'appeler de l'évêque au pape sans passer par le métropolitain ; on se contenta d'indiquer certaines classes de causes où l'appel ne suspendrait pas la procédure, et ne pourrait être admis qu'après la sentence de l'évêque.

Il fallut aussi céder quelque peu sur l'article des dégradations ecclésiastiques. Un prêtre, en thèse générale, ne pouvait être jugé que par l'Église ; mais comme il était de règle que l'Église ne condamnât pas à mort, un prêtre accusé d'un crime capital devait passer sous la juridiction civile. Or, pour cela, il fallait qu'il fût dégradé ; et les formalités sans fin dont l'Église avait entouré cet acte n'aboutissaient qu'à laisser impunis un assez grand nombre de crimes. Pour dégrader un évêque, il fallait treize évêques ; pour un prêtre, six ; pour un simple diacre, trois. Partout et sous toutes les formes se retrouvaient les lignes de cet immense plan, si habilement combiné pour que l'État fût à la merci de l'Église, jusque dans les choses où elle affectait de se déclarer incompétente. — On décida qu'un prêtre pourrait être dégradé par un seul évêque, assisté d'un certain nombre d'abbés, ou, à leur défaut, de simples prêtres.

XXII

Ces décrets, ainsi que celui de l'Eucharistie, furent publiés le 11 octobre (treizième session). On lut aussi le sauf-conduit ambigu qui allait être envoyé à l'empereur

pour les théologiens protestants. Ils avaient demandé, était-il dit dans un appendice aux décrets, à être entendus sur divers points, notamment sur celui de la communion sous les deux espèces. C'était pour cela, ajoutait-on, que le concile suspendait la décision de ces points et leur envoyait le sauf-conduit. — C'était peu exact. Les protestants n'avaient pas demandé à être entendus sur ces points plutôt que sur d'autres, et, à vrai dire, ils n'avaient rien demandé; mais il fallait bien trouver une forme pour leur donner le sauf-conduit, puisque l'empereur l'exigeait, et c'était celle-là qui sauvait le mieux la dignité du concile.

Dans cette même séance parurent les ambassadeurs de l'électeur de Brandebourg. On attendait avec anxiété ce que pourraient dire au concile les envoyés d'un luthérien. Les protestants espéraient un discours hardi; les catholiques n'osaient espérer qu'un froid respect et de vagues politesses. Christophe Strassen, l'orateur, mécontenta tout le monde; les protestants, par sa soumission; les catholiques, par l'excès de cette soumission même, infiniment trop humble pour que, de la part de l'électeur, elle pût être sincère ou seulement le paraître.

Quant à l'ambassadeur de Henri II, il était parti aussitôt après sa protestation. On donna cependant lecture, comme s'il eût été présent, de la réponse du concile à la lettre du roi. Cette réponse était généralement calme et digne. En terminant, on suppliait le roi d'envoyer ses prélats à Trente, de se rappeler son nom de roi très chrétien. S'il se croyait offensé, qu'il sacrifiât ses offenses au bien de l'Église et à la paix de l'Europe.

Le lendemain, en rentrant en congrégation, il y eut de grandes plaintes contre les théologiens. Dans les der-

nières discussions, vingt fois ils avaient tout brouillé par leurs subtilités et leurs querelles. On jugea donc nécessaire de fixer l'ordre dans lequel ils parleraient. La parole serait donnée d'abord aux théologiens du pape, puis à ceux de l'empereur, puis à ceux des rois, des électeurs, des simples princes, etc. On fixa aussi le nombre de fois que chacun pourrait prendre la parole, et le temps qu'on ne devrait pas dépasser. Enfin, on renouvela l'ordre de commencer toujours par les preuves tirées de l'Écriture. Concession illusoire, comme nous l'avons déjà dit, puisqu'il était toujours sous-entendu qu'à défaut de preuves scripturaires on puiserait dans les Pères, et, à défaut des Pères, dans le complaisant arsenal de la Tradition.

XXIII

Le sacrement de Pénitence, dont on allait s'occuper, n'est pas, au premier abord, un point où le catholicisme en soit réduit là. « Ce que vous aurez lié sur la terre sera lié dans le ciel. » — « Ceux à qui vous aurez remis leurs péchés, ils leur seront remis ; ceux à qui vous les aurez retenus, ils leur seront retenus. » — Voilà des mots qu'il suffirait, ce semble, de graver sur tous les confessionnaux pour fermer la bouche aux adversaires de la confession. Nous ne pouvons donc y répondre qu'en cherchant s'ils ont eu, aux yeux de ceux à qui Jésus-Christ les adressa, le sens qu'on leur a donné depuis.

Or, sur mille personnes à qui l'on donnerait à lire pour la première fois tout le recueil des Épîtres, Actes

compris, nous demandons s'il y en aurait une seule qui, appelée à tracer d'après ces écrits l'histoire primitive de l'Église, y fît entrer la confession. Nous demandons si ces mots tant cités : « Confessez vos fautes *les uns aux autres*,[1] » loin d'être à l'appui de la confession romaine, n'y sont pas positivement contraires. Nous demandons si ces autres paroles non moins citées : « Plusieurs de ceux qui avaient cru vinrent confesser leurs péchés[2], » n'indiquent pas clairement un simple acte d'humilité, en dehors de toute obligation et de toute loi générale. Nous demandons si saint Paul, dans ses directions sur la Cène[3], aurait pu se borner à conclure par ces mots : « Que chacun *s'éprouve soi-même*. » Nous demandons enfin s'il est croyable que, parmi tant de conseils et d'ordres adressés à tant d'églises, il ne se trouvât pas une seule mention directe d'une chose aussi journalière, aussi universelle.

Cette absence de toute mention directe et valable, — nous ne saurions mieux la prouver qu'en montrant ce que l'Église est obligée de citer pour donner à la confession une demi-couleur évangélique et scripturaire.

D'abord, partout où on l'a pu sans être trop en contradiction avec le contexte, on a traduit *se repentir* par *faire pénitence*[4], expression qui, dans le langage usuel, implique l'idée du sacrement. Ainsi, dans le décret que le concile allait faire, cet abus de mots revient trois fois. « Convertissez-vous et *faites pénitence*, » dit Ézéchiel. « *Si vous ne faites pénitence*, vous périrez, » dit Jésus-

[1] Jacq. v, 16.
[2] Act. xix, 18.
[3] 1 Corinth. xi.
[4] Pœnitentiam agere.

Christ dans saint Luc. « *Faites pénitence,* et que chacun de vous soit baptisé, » dit saint Pierre dans les Actes. Dans ce dernier passage, outre l'abus de mots, notons une singulière inadvertance. Le concile déclare que la Pénitence n'est sacrement que pour qui a reçu le Baptême. Puis donc que saint Pierre, ici, met le baptême après la pénitence, il ne saurait, d'après le décret même, parler de la Pénitence-Sacrement.

Mais c'est surtout dans le Catéchisme Romain qu'il faut voir les efforts tentés pour ne pas laisser les paroles de Jésus-Christ : « Ce que vous aurez lié..., etc., » dans l'isolement où les met, au milieu du Nouveau Testament, l'interprétation sacramentelle. D'abord, avant d'instituer le sacrement, Jésus-Christ l'a *insinué* lorsque, ressuscitant Lazare, il le fait *délier* par ses disciples. « C'était, dit Augustin, cité par le Catéchisme, pour montrer que les prêtres ont le pouvoir de *délier.* » Notez qu'il y a dans saint Jean : « Il *leur* dit de le délier ; » et comme l'Évangéliste a parlé d'une foule d'assistants, on ne peut pas même affirmer que ce *leur* désigne les disciples, lesquels, du reste, n'étaient nullement prêtres, puisque, selon une autre décision du concile, ce n'est qu'au moment de les quitter que Jésus-Christ leur en imprima le caractère. Prêtres ou non, dans quelle science, dans quelle branche des études humaines, tolèrerait-on un pareil abus de mots, d'idées, de déductions ? « A quelque heure qu'un pécheur veuille sincèrement se convertir, dit encore le Catéchisme [1], Notre-Seigneur a appris à ne pas le rejeter. » Très bien ; mais où a-t-il particulièrement enseigné cela ? « C'est lorsque saint Pierre lui

[1] Part. I, art. x.

demanda[1] combien de fois il fallait pardonner *aux pécheurs*, et si c'était assez de sept fois. » — *Aux pécheurs*, vous l'entendez. Saint Pierre a reçu le pouvoir de pardonner les péchés. Il demande des directions sur la manière de le faire. Quoi de plus clair? — Il n'y a qu'une difficulté ; c'est que l'apôtre dit toute autre chose. « Combien de fois faudra-t-il que je pardonne *à mon frère* ses offenses *envers moi?* » De péchés et de pécheurs, pas un mot. Ailleurs, le Catéchisme cite plus fidèlement ces paroles, mais toujours en trouvant moyen de les faire rentrer dans son système. « La Pénitence, dit-il, n'est pas, comme le Baptême, un sacrement qu'on ne puisse réitérer ; » et la preuve, c'est que Jésus-Christ ne met aucune limite au pardon des offenses : il est donc naturel qu'il n'en mette aucune, lui, infiniment bon, à la rémission des péchés par le sacrement de Pénitence. De cette manière, comme on voit, il n'y a pas de raison pour que ce prétendu sacrement, au lieu de n'être nulle part, ne soit partout. Il n'est pas jusqu'aux mots : « Que chacun *s'éprouve soi-même*, » que le Catéchisme ne tourne en faveur de la confession. « Que chacun s'éprouve soi-même, et, s'il se sent en état de péché, qu'il se garde de communier sans s'être confessé. » — « Donnez-moi quatre lignes de l'écriture d'un homme, disait Richelieu, et je me fais fort d'y trouver de quoi le faire pendre. » — « Donnez-moi quatre lignes de l'Écriture, semble dire l'Église, et je me charge d'y trouver tout ce qu'il m'a plu d'enseigner. »

[1] Matth. XVII.

XXIV

Voilà donc notre première objection : la Pénitence sacramentelle, la Confession, ne sont pas dans l'Écriture. Si nous avions à faire un traité de théologie, nous nous occuperions maintenant de chercher ce qu'il faut entendre par ce pouvoir de délier, de lier, de remettre ou de retenir, dont le Sauveur investit ses Apôtres; nous verrions si leur position tout exceptionnelle, si la perpétuelle assistance du Saint-Esprit, si la possession d'autres dons miraculeux, non transmissibles, permet de croire à la transmission de celui-là. C'était pourtant, au fond, le plus miraculeux de tous. « Tes péchés te sont pardonnés, » dit le Sauveur à un paralytique ; et voilà les Juifs plus surpris de ces paroles qu'ils ne l'étaient des plus éclatants miracles. « Quel est donc cet homme, s'écrient-ils, qui va jusqu'à pardonner les péchés ? » Ils avaient raison. Si les prêtres n'ont pas hérité du pouvoir d'opérer d'autres miracles, d'où auraient-ils gardé le don d'opérer celui-là ? En écrivant à Timothée deux épîtres sur les droits, les devoirs, les prérogatives, les charges du ministre de l'Évangile, que lui dit Paul sur cette divine fonction? Rien; rien même qu'on ait osé essayer de tordre dans ce sens.

Donc, ou les Apôtres ne se croyaient pas en droit de communiquer ce pouvoir, ou, ce qui est encore plus probable, ils étaient loin de l'interpréter dans le sens romain. Quand saint Paul, attaqué dans son ministère,

se met à en énumérer les priviléges[1], que dit-il de celui-là? Rien; absolument rien.

Cela posé, ce qui vient le mieux à l'appui de l'objection tirée du silence des Apôtres, c'est l'importance même que l'on a donnée à ce sacrement. Plus vous le direz nécessaire, mieux vous donnerez raison à ceux qui trouvent impossible que les Apôtres n'en eussent jamais parlé. Or, sauf le Baptême, dont la nécessité est réputée absolue, aucun sacrement, selon le concile, n'est aussi nécessaire que celui-là; et même, à prendre le décret à la lettre, la nécessité en serait absolue aussi. « Comme Dieu est riche en miséricorde... il a accordé un second remède de vie à ceux qui, après le Baptême, se seraient livrés au péché, et ce remède, c'est le sacrement de Pénitence, par lequel le bienfait de la mort du Christ est appliqué à ceux qui sont tombés après le Baptême. » Tel est le début du décret. Sans dire en propres termes que ce remède soit le seul, le concile en parle comme du seul; d'ailleurs, il n'en indique aucun autre. Pour le Péché originel, le Baptême; pour tous les péchés postérieurs, le sacrement de Pénitence. Point d'autre moyen; point d'autre porte. En voulons-nous la preuve? Allons au Catéchisme Romain, l'interprète avoué des décrets de Trente. « Ce n'est pas assez, dit-il, de croire que Jésus-Christ a institué la Confession; il faut encore être persuadé qu'il en a commandé l'usage comme nécessaire » (comme *absolument* nécessaire, dit la traduction francaise). — « De même, dit-il un peu plus loin, qu'on ne peut entrer dans un lieu fermé que par le moyen de celui qui en a les clefs, on

[1] Divers endroits de ses épîtres, et notamment II Corinth. x et xi.

ne peut non plus entrer dans le ciel, lorsqu'on s'en est fermé l'entrée par un péché mortel, si le prêtre, à qui Jésus-Christ en a confié les clefs, n'en ouvre la porte. Autrement, en effet, l'usage des clefs serait entièrement nul; et si la porte peut s'ouvrir par un autre moyen, ce serait en vain que celui à qui le pouvoir des clefs a été donné interdirait l'entrée à qui que ce fût. » Voilà donc le pouvoir, non-seulement de délier, mais de lier. Impossible d'entrer si le prêtre n'ouvre; impossible d'entrer s'il ferme... Ah! quelle abominable trahison que celle des Apôtres, si, sachant un pareil secret, ils ne l'ont pas écrit à toutes les pages de leur livre, et ont laissé périr tant de malheureux assez insensés pour se figurer le ciel ouvert à quiconque croit, se repent et aime!

Nous ne nous arrêterons pas à montrer combien il faut s'écarter de ces premiers temps pour trouver quelques citations, quelques faits, qui commencent réellement à signifier quelque chose en faveur de la Pénitence romaine. *Réellement*, disons-nous; car il est clair que nous ne saurions accepter à l'appui de la Confession proprement dite, obligatoire, nécessaire, sacramentelle, ce que les premiers Pères ont écrit d'une confession libre et irrégulière, d'un simple aveu fait au prêtre pour décharger sa conscience, demander des conseils, entendre de sa bouche les assurances de l'amour et de la miséricorde de Dieu. Cette confession-là, les protestants ne l'ont jamais attaquée. Luther, dans son catéchisme de 1530, la recommande expressément. Calvin, dans une lettre à Farel [1], se félicite de ce que

[1] Mai 1540.

les fidèles prennent l'habitude de venir lui ouvrir leur âme avant de communier. Aujourd'hui, si cette coutume n'est pas aussi générale qu'on pourrait le désirer, elle l'est cependant bien plus que les catholiques ne le croient, et elle le serait bien davantage, sans la peur des abus de la confession romaine. « Le pasteur, dit un écrivain catholique [1], n'a pas le droit d'entrer dans la demeure de son paroissien, et de lui demander compte des larmes qu'il lui voit répandre. Il ne peut, sans crainte d'indiscrétion, interroger celui qui souffre, gémit, murmure ou blasphème. » Il serait difficile d'être plus en contradiction avec les faits. Dans les pays protestants, c'est une chose inouïe et un scandale public qu'une porte qui se ferme au pasteur ; dans les pays catholiques (ceux, cela va sans dire, où le clergé ne règne pas), en est-il de même? Que de défiance! Que d'affronts, souvent injustes, sans doute, mais à peu près inconnus au clergé protestant! C'est tout simple. L'un se présente comme un ami, l'autre comme un maître. L'un dit qu'il peut fermer le ciel; l'autre ne dit pas qu'il puisse l'ouvrir, mais il vous adresse à Celui qui seul, quoi qu'on dise, en a véritablement les clefs.

Dira-t-on que l'Église a pu, pour le bien des âmes, rendre obligatoire ce qu'elle s'était d'abord contentée de recommander? — Cette opinion serait déjà peu d'accord avec celle qui fait remonter à Jésus-Christ l'institution et la nécessité du sacrement de Pénitence, opinion qui est pourtant celle du concile. Mais la question n'est pas là. Il faudrait prouver, avant tout, si ce que l'Église a ordonné, au sixième siècle, est bien ce qu'elle

[1] Audin, *Vie de Calvin*.

avait recommandé au premier ou au second. Et voilà, nous l'avons déjà dit, ce qui est surtout impossible ; voilà ce que plusieurs théologiens demandèrent en vain, dans le concile, qu'on voulût bien examiner. Comment y consentir ? Dès les premiers pas faits dans cette voie, on se serait vu entouré d'infiniment plus de lumières que n'en désirait la majorité, que n'en voulaient ceux mêmes qui proposaient l'examen, car il n'y aurait guère eu moyen, après cela, de maintenir la Pénitence ni comme nécessaire, ni comme obligatoire, ni même comme sacrement. On aima mieux fermer les yeux, et dire, avec d'autant plus d'assurance que la chose était plus fausse, que telle avait été *toujours* l'opinion *unanime* de *tous* les Pères [1].

XXV

Cependant, toutes les difficultés n'étaient pas franchies. Dès la septième session, la Pénitence avait été déclarée sacrement. Il n'y avait donc pas à en revenir ; mais il s'agissait d'expliquer comment et dans quel sens elle en est un.

Or, il y avait des siècles qu'on se querellait, dans les écoles, sur la question de savoir où résidait réellement ce qui lui faisait donner ce titre. Le *sacrement de Pénitence* n'est évidemment pas dans la pénitence même ; un homme qui se repentirait de ses péchés, mais sans recourir à la confession, ne passerait pas pour l'avoir

[1] Universorum patrum consensus semper...

reçu. Est-il dans l'aveu des péchés? Non; il faut que l'absolution s'ensuive. Il est donc dans l'absolution? Pas davantage; il faut que l'aveu ait précédé. Vous croyez n'avoir qu'à conclure qu'il est donc dans la réunion des deux choses? On vous dira qu'un sacrement est un signe, et qu'il lui faut, pour l'être, quelque chose d'extérieur et d'actuel. Dans le Baptême, c'est l'eau; dans la Cène, le pain et le vin; dans la Pénitence, que sera-ce? Vous voilà forcé de la faire résider dans les paroles mêmes que le prêtre prononce pour absoudre. — C'est ce que fit le concile [1]. Nous verrons à quoi cela conduit.

Autre difficulté. — Le troisième canon anathématise quiconque niera que Jésus-Christ ait établi le sacrement de Pénitence par les paroles : « Ceux à qui vous remettrez leurs péchés..... ceux à qui vous les retiendrez.... etc. » Or, on fit observer qu'elles avaient souvent été entendues, ces paroles, non pas de ce sacrement en particulier, ni même de la pénitence en général, mais de tous les moyens par lesquels s'acquiert la rémission des péchés, et où le prêtre peut être appelé à intervenir. Ces paroles, en effet, pour peu qu'elles aient le sens qu'on leur donne, en ont nécessairement un beaucoup plus vaste, et dont on ne sait trop comment se débarrasser. La confession n'y est point mentionnée. Il n'est question d'aucune formalité préalable, d'aucune condition quelconque à remplir par celui dont les péchés vont être pardonnés. Donc si le droit d'absoudre existe, il est absolu. Partout où le prêtre verra des sentiments, des circonstances, quoi que ce soit, enfin, qui

[1] Docet sancta synodus sacramenti pœnitentiæ formam, in quâ præcipui ipsius vis sita est, in illis ministri verbis positam esse ; Ego te absolvo.

lui paraisse appeler l'absolution, il ne tiendra qu'à lui de la donner ; il pourra, en un mot, condamner, absoudre, sans autre règle que son bon plaisir, tout ce qui se trouvera sur son chemin. L'Église a cru être prudente en ne lui reconnaissant pas ce pouvoir sans bornes ; elle n'a fait que s'attirer une grave objection. Ce qui prouve trop ne prouve rien. Répétons-le : Si le prêtre a le droit de lier et de délier, si ce droit est fondé sur les paroles qu'on nous cite, ce droit n'est point borné à la confession régulière : il est indéfini. — L'objection, on le pense bien, ne fut pas écoutée.

Autre difficulté, toujours au point de vue romain. — Le dixième canon anathématise ceux qui diront que le droit de lier et de délier n'a pas été donné aux prêtres seuls. Or, quelques théologiens remontrèrent que c'était une affaire de discipline, non de foi. « Dans les premiers temps, disaient-ils, on voit les fonctions sacerdotales remplies, dans plus d'une église naissante, par des hommes qui n'étaient évidemment pas prêtres, dans le sens actuel de ce mot. S'ils baptisaient, s'ils administraient la Cène, rien ne prouve qu'ils ne confessassent pas, et c'est à cela que pourrait bien se rapporter l'exhortation de saint Jacques : Confessez-vous les uns aux autres. » — Ces théologiens concluaient donc, non pas que l'Église eût mal fait d'ôter la confession aux laïques, mais que, puisque c'était une affaire de discipline et non de foi, on ne devait pas en faire le sujet d'un anathème. Ainsi, ils se trompaient comme les autres lorsqu'ils faisaient remonter la confession aux premiers temps de l'Église ; mais ils avaient raison de dire qu'elle n'avait pas dû, alors, être exclusivement dans les mains des prêtres, et qu'on ne pouvait condamner

comme contraire à la foi un fait toléré par les apôtres. — On ne les écouta pas.

D'autres s'élevèrent aussi, dans le même point de vue, contre la condamnation dogmatique de l'idée qu'un simple prêtre puisse absoudre de toute espèce de péchés. Ils ne niaient pas la convenance de réserver certains cas aux évêques et au pape; mais ils trouvaient encore que cette distinction, omise par Jésus-Christ dans l'institution du sacrement, ne pouvait dès lors être qu'une affaire de discipline, non de droit divin ni de foi. — On passa outre.

Quand ces détails ne seraient pas précieux comme exemples des diversités d'opinion qui régnaient encore, dans l'Église, sur tant de choses qu'on enseigne aujourd'hui comme fixées de toute antiquité, ils le seraient encore comme venant à l'appui de ce que nous disions ailleurs sur le mélange des décisions de discipline et de foi. Parmi les quinze anathèmes du décret sur la Pénitence, on vient de voir qu'il en est au moins trois qui portent sur des objets manifestement disciplinaires. Ceux-là, par conséquent, un catholique a le droit de ne pas les regarder comme infaillibles; mais il est évident, d'un autre côté, que le concile ne l'entendait point ainsi, et que son infaillibilité, à ses propres yeux, était tout aussi engagée sur ces points-là que sur les autres. S'ils sont inexacts, que devient l'autorité de tout le reste?

XXVI

Ce que la confession a de plus faux et de plus dange-

reux n'est pas ce qui lui a attiré le plus d'attaques. On s'est trop habitué, surtout chez les catholiques qui la repoussent, à ne la considérer que comme un joug imposé au peuple par le clergé. C'est un joug, sans doute, et nous estimons que ceux qui le secouent en ont pleinement le droit; mais si vous ne l'attaquez que comme un joug, vous risquez fort de vous trouver sur un mauvais terrain. A tout ce que vous pourrez dire sur les inconvénients d'une surveillance qui dégénère si aisément en espionnage, en tyrannie, on répondra en citant des cas nombreux où l'influence en a été bienfaisante, utile, nécessaire même. Crimes évités ou expiés, restitutions, réconciliations, retours divers à la religion et à la vertu, voilà des faits qui ne sont heureusement pas rares dans l'histoire de la Confession.

Or, ces faits, autant il serait injuste de les nier, autant nous aurions tort de les accepter pour des arguments.

Avant tout, ne permettons pas qu'on en exagère la valeur. Les populations catholiques sont-elles, en somme, plus morales que les populations protestantes? Personne, que nous sachions, ne l'a encore soutenu; personne, du moins, qui ait vu de ses yeux et jugé avec équité. Bien plus : les pays les plus catholiques sont ceux qui soutiendraient le plus difficilement la comparaison. Qu'est-ce qui avait le plus contribué à ébranler la foi de Luther? Son voyage en Italie; son séjour à Rome, surtout. Il ne venait pourtant pas d'un pays de saints et d'anges. L'Allemagne avait ses vices; le clergé allemand, ses turpitudes; mais c'était peu, ce n'était presque rien au prix de ce que Luther devait voir dans la vieille terre des papes. Trente ans après, il ne pou-

vait encore tarir sur le douloureux étonnement qu'il en avait ressenti. « Pour cent mille florins, disait-il à ses amis, je ne voudrais pas ne pas avoir vu Rome. Je craindrais d'être trop sévère ; mais me voilà tranquille. Je n'en dirai jamais trop. » — « Plus les peuples se rapprochent de la capitale de la chrétienté, écrit Machiavel [1], moins on trouve en eux d'esprit chrétien. Nous, Italiens, c'est principalement à l'Église, aux prêtres, que nous devons d'être devenus des scélérats et des impies. » — Il n'y allait pas de main morte, Machiavel. Laissons les mots, qui sont peut-être un peu forts, et tenons-nous-en au fait, universellement avoué à cette époque, qu'il n'y avait nulle part moins de moralité qu'en Italie. Ce fait a-t-il changé ? Le procès est trop délicat pour que nous l'entamions. Mais ceux qui nous reprocheraient de l'avoir même indiqué, voici ce que nous leur dirions : S'il vous fallait dresser, par ordre de moralité, le tableau général des peuples chrétiens, où seraient les peuples catholiques, au commencement ou à la fin ? S'il vous fallait, laissant de côté les protestants, dresser le tableau des peuples catholiques, à quelle place mettriez-vous ceux qui se confessent le plus ? Écoutez ce que disait Lamennais, à une époque où il se croyait encore plus catholique que personne. C'est de l'Espagne qu'il parle ; qu'on veuille bien voir si c'est de l'Espagne seule qu'il pouvait parler ainsi. « On s'y permet tout contre les préceptes, en se réfugiant à l'abri du culte. Les compensations rêvées par certaines consciences entre tel crime et telle dévotion, leur naïve sécurité dans l'habitude du vice, les étranges

[1] Dissertation sur Tite-Live.

motifs de cette sécurité, ces âmes pleines de l'enfer et tranquilles devant l'autel, tout cela étonne et consterne. » — « Voilà, ajoutait l'auteur, la grande plaie *du catholicisme* en Espagne. » Plaie du christianisme, à la bonne heure ; mais plaie du catholicisme, pourquoi? Voyons-nous qu'il s'en plaigne, qu'il en gémisse? Le clergé de ces contrées a-t-il l'air de concevoir un autre catholicisme que celui-là? Rome a-t-elle cessé de considérer ces peuples comme ses enfants les plus dévoués? Ce n'est pas à dire quelle approuve une telle dégradation; mais cet état de choses est profondément lié à tous les moyens qu'elle emploie pour être et rester maîtresse des âmes.

Ce que nous avons dit des peuples, nous le dirions des rois. Les souverains à confesseurs ont-ils été et sont-ils généralement plus moraux, plus honorables que les souverains protestants? Nous ne pensons pas non plus qu'on puisse le soutenir. On citera peu de princes que la confession eût probablement améliorés ; on en citera beaucoup pour qui elle n'a été qu'un oreiller d'immoralité, parfois de crime. On en a vu plus d'un se faire prendre en pitié parce qu'il y était trop docile ; on en a vu bien peu qui, avec des passions ardentes, y aient véritablement trouvé un frein.

« Si l'on abolissait la confession, dit le Catéchisme Romain, non-seulement le monde serait plein d'une infinité de crimes cachés, mais les hommes n'auraient plus honte de les commettre publiquement, de s'engager dans les plus honteux désordres. » — Avant la Réformation, on pouvait le craindre ; depuis, ce n'est plus qu'un mensonge. Partout, dès ses premiers progrès, on la voit donnant le signal d'une régénération morale

que reconnaissaient et qu'admiraient ses plus grands ennemis. En France, les prédicateurs du seizième siècle ne cessaient de faire honte aux catholiques, en leur montrant l'austère vertu des huguenots. Sous Calvin, Genève est une nouvelle Sparte [1]. Bèze catholique est un débauché; Bèze protestant, un homme austère. Henri IV, protestant, est un débauché; catholique, que sera-t-il? un débauché encore. Passez la mer; allez en Angleterre, en Écosse. Vous vous moquez des puritains? Ils ont pu parfois être ridicules; mais il est plus facile de les railler que de montrer en quoi ils n'étaient pas, dans leurs mœurs, les plus graves et les plus irréprochables des hommes. Traversez l'Océan. L'ancien monde vient de se mettre à peupler le nouveau. D'Espagne, avec les colons, sont parties des troupes de confesseurs; d'Angleterre, la Bible. Que trouvez-vous là-bas? Les colonies espagnoles, c'étaient des cloaques de vices; les colonies anglaises, c'était la reproduction de l'Écosse au dix-septième siècle, c'était la gravité des mœurs, le sérieux des manières, la civilisation par la piété; c'était Penn, c'était Washington. — Voilà de quoi fut suivie, au lieu de cet effrayant débordement dont on parle, la chute de la Confession.

Bien rassurés ainsi quant à sa prétendue nécessité morale, nous ne pouvons avoir à réfuter longuement ce

[1] Ne pouvant le nier, certains écrivains ont changé de rôle, et se sont mis à déclamer contre le despotisme de Calvin. Son dernier historien, Audin, nous cite comme tyrannique l'ordonnance genevoise de 1561, que «Nul ne demeurera trois jours gisant au lit sans le faire savoir au pasteur, afin d'en recevoir admonitions et consolations,» et le pape a prescrit, en 1845, aux médecins de ses États, d'abandonner tout malade qui, à leur troisième visite, ne se sera pas confessé.

qu'on a dit de sa nécessité religieuse. « Sans cette institution salutaire, dit Châteaubriand [1], le coupable tomberait dans le désespoir. Dans quel sein déchargerait-il le poids de son cœur? Serait-ce dans celui d'un ami? Eh! qui peut compter sur l'amitié des hommes? Prendra-t-il les déserts pour confidents? Les déserts retentissent toujours, pour le crime, du bruit de ces trompettes que le parricide Néron croyait ouïr autour du tombeau de sa mère. » Belles phrases, mais pures phrases. C'est déjà un sophisme que d'aller chercher les grands crimes, lorsqu'il s'agit des péchés de tous les jours. Même sur ce terrain, l'auteur est-il dans le vrai? Les hommes sans religion ne savent guère ce que c'est que ce désespoir, et, l'éprouvassent-ils, ce n'est pas au confessionnal qu'ils iront en chercher le soulagement. Les hommes religieux iront peut-être; mais qui vous dit qu'ils n'eussent pas pu saisir d'eux-mêmes, sans confesseur, sans confession en forme, sans absolution surtout, ces promesses de grâce dont l'Évangile est plein? Qu'on veuille bien commencer par citer, nous ne dirons pas même un seul protestant pieux, mais un seul catholique éclairé, chrétien, quoique n'usant pas de la confession, qui soit jamais tombé dans ce prétendu désespoir. Tout au plus en citera-t-on quelques-uns qui, par nonchalance, par affaiblissement du sens moral, ont soupiré après la paix que l'absolution donne; paix menteuse, qu'un déplorable oubli des premières notions de l'Évangile a seul pu faire envisager comme un argument en faveur de la Confession.

[1] *Génie du Christianisme*, 1re partie.

XXVII

Tout ce que nous venons de considérer, en effet, quelque insistance qu'on ait mise, surtout de nos jours, à en faire le principal, ce n'est et ce ne peut être que l'accessoire. La Confession n'aurait que des résultats heureux, que nous serions encore en droit de dire : Allons au fond, et voyons ce que c'est. — C'est ce que nous allons faire.

J'ai commis une faute. Je vais me confesser. Le prêtre me fait quelques questions, me donne quelques conseils, m'impose une certaine pénitence, et m'absout. — Je me demande où j'en suis et où il en est.

Je t'absous [1], m'a-t-il dit. — Cette déclaration est-elle absolue ou conditionnelle?

Si elle est absolue, si, au moment où ces mots sortaient de sa bouche, ils ont nécessairement été ratifiés dans le ciel, — je me dis que j'aurais pu le tromper par de faux semblants de repentance, que ces mots n'en auraient pas moins été prononcés, que Dieu aurait ratifié un pardon volé.

Si l'absolution est conditionnelle, si Dieu ne la confirme que dans le cas où il aura vu en moi des sentiments dignes de grâce, — voilà qui est raisonnable ; mais que

[1] Ce serait peut-être le lieu de rappeler que, jusqu'à l'érection définitive de la Pénitence en sacrement, c'est-à-dire jusque vers le douzième siècle, le prêtre ne disait pas : *Je t'absous*, mais *Dieu t'absout*. — Ce n'était pas moins téméraire, mais c'était plus humble.

devient l'autorité du prêtre? Il ne m'a réellement pas absous; il ne m'a ni délié ni lié. C'est une simple promesse que, si je remplis les conditions nécessaires, Dieu m'absoudra. Le premier venu ne pourrait-il pas m'en dire autant? Ne puis-je pas en dire autant, moi-même, à tout pécheur qui me consultera sur l'état de son âme?

Dans ce dernier cas, par conséquent, le prêtre n'est qu'un conseiller. Il vous aide à sonder votre âme; il vous donne des directions, qui peuvent être excellentes, sur les moyens d'être absous; mais il ne vous absout pas. Force est donc, si l'on tient à lui laisser quelque chose, d'en revenir à l'autre alternative, c'est-à-dire de lui laisser trop, beaucoup trop, énormément trop; force est d'admettre qu'une fois absous au confessionnal, le plus scélérat des hommes est aussi absous devant Dieu.

Et cet incroyable système, que personne au monde, ce semble, n'oserait soutenir dans sa nudité, — c'est pourtant le seul où puisse conduire, en pratique, à moins qu'on ne s'arrête en chemin, l'usage de la Confession. Lisez le décret du concile : y est-il indiqué que l'absolution prononcée par le prêtre puisse ne pas être ratifiée dans le ciel? Nullement. Le dire, de quelque manière qu'on s'y prît, c'eût été renverser tout l'échafaudage. Le pénitent est prévenu, il est vrai, qu'il ne doit taire aucun péché, et qu'il est tenu d'accomplir la pénitence imposée; mais c'est précisément là ce qui l'autorise à croire qu'après une confession sincère et l'accomplissement exact de la pénitence, l'absolution est nécessairement valide. Emparez-vous maintenant de cette idée; analysez-la, et voyez où vous arrivez.

On demandait un jour à une femme pieuse, qui venait de se confesser, quelle peine le prêtre lui avait imposée. — Cinq *Pater* et cinq *Ave Maria,* répondit-elle. — Et si vous ne les disiez pas? — Mes péchés ne seraient pas pardonnés. — Et si vous les disiez mal, sans attention, avec ennui et dégoût? — Ils ne seraient pas pardonnés non plus. — Vous n'avez donc pas reçu l'absolution?—Certainement... mais il faut que je la gagne. — Le prêtre ne vous a donc réellement rien donné? — Il m'a donné l'absolution. — Mais non, puisque vous avez encore vos péchés, et que vous les aurez jusqu'à ce que la pénitence soit accomplie, et que vous les garderez si vous ne l'accomplissez pas bien. Encore un coup, que vous a donné le prêtre? Ou une absolution définitive, que vous sentez bien n'avoir pas reçue; ou une simple promesse d'absolution, que tout autre homme aurait pu vous donner. — Et la pauvre femme était confondue de ne voir aucun milieu entre cet abaissement du prêtre au niveau des simples fidèles, et ce pouvoir exorbitant dont sa conscience lui défendait de le croire investi. Jusque-là, cependant, c'était entre ces deux extrêmes qu'elle avait trouvé ou cru trouver son repos; c'est aussi dans ce milieu nuageux que la plupart des catholiques trouvent ou croient trouver le leur. L'absolution n'est, à leurs yeux, ni un pardon suprême, ni une simple promesse; mais aussi, ceux que l'on amène à comprendre qu'elle doit nécessairement être l'un ou l'autre, ceux-là ne peuvent plus que rejeter la Confession.

Mais il y en a malheureusement beaucoup qui n'y regardent pas même d'assez près pour s'arrêter en chemin, pour rester dans ce milieu faux où il y a place

au moins pour un peu de conscience et de piété. Ils n'iront pas jusqu'à vous dire en face qu'une fois absous par le prêtre, n'importe comment, ils se croient purs de tout péché; mais s'ils ne le disent pas, si même, à la rigueur, ils ne le pensent pas positivement, cette fatale erreur n'en est pas moins la conséquence naturelle, directe, et, il faut le dire, parfaitement logique, du système auquel on les a soumis. Qu'est-ce que la Confession dans les pays où n'a pas pénétré, bon gré mal gré, un peu de vrai christianisme et un peu de bon sens? Le paganisme, avec ses prêtres impurs et ses expiations à bon marché, a-t-il jamais rien offert de plus inouï que le brigand qui va du confessionnal à l'embuscade, goûtant entre deux crimes tout le calme de la vertu? Et pourquoi s'inquiéterait-il? Ses crimes passés, il en est absous; qu'il prenne seulement garde de ne pas être tué avant d'avoir murmuré les quelques prières qu'on lui a imposées pour pénitence. Ses crimes futurs, il sait qu'il en sera quitte au même prix. De repentance, il n'en est pas question; d'amendement, encore moins. Nous défiera-t-on de citer un livre, un prêtre, qui ait enseigné cela? Il est vrai; ce ne sont pas des choses qu'on écrive ou qu'on dise. Mais nous défierons, à notre tour, qu'on trouve un prêtre ou un livre assez habile pour réfuter ce brigand, pour lui ôter son affreuse sécurité, sans entamer profondément la Confession elle-même, le droit d'absoudre et tout ce qui s'ensuit. Il n'est pas jusqu'au titre même de sacrement, donné à la pénitence, qui ne concoure à ces résultats déplorables. Quand le prêtre a dit : « Je te baptise, » l'enfant est baptisé. Quand il a dit, dans la Messe : « Ceci est mon corps, » l'hostie est changée, infailliblement changée en chair.

Quand il a dit : « Je t'absous, » — comment se ferait-il, si la pénitence est un sacrement, si ces paroles sont prononcées avec la même autorité que les autres, comment se ferait-il, disons-nous, qu'il n'y ait pas absolution ? Pour réfuter le brigand qui se croit absous, bien et dûment absous, — il faudrait commencer par lui avouer que l'absolution, en soi, ne signifie rien.

Et que n'aurait-on pas à dire encore sur mille inconvénients de détails, sur mille erreurs plus ou moins graves, que Rome ne prêche pas toutes, il est vrai, et dont elle désavoue plusieurs, mais où l'on peut lui prouver qu'il n'y a, en fait comme en théorie, que des conséquences de sa doctrine ; — sur le mal qu'on fait à la piété en favorisant, par les peines imposées, l'idée que l'homme peut payer ses dettes envers la justice divine, tandis que le contraire est à la base de tous les enseignements du christianisme ; — sur la ridicule légèreté de ces peines, puisque ce ne sont, le plus souvent, que quelques prières à répéter ; — sur le danger de transformer la prière en une tâche, tandis qu'elle nous est toujours présentée, dans l'Écriture, comme un privilége et un bonheur ; — sur l'inconvénient, enfin, de concentrer dans ce cercle étroit et puéril tous les bons sentiments dont le pécheur peut ou pourrait être animé ! « Je me confessais souvent au docteur Staupitz, dit Luther, non d'affaires charnelles, mais de ce qui fait le nœud de la question. Comme tous les autres confesseurs, il me répondait : Je ne comprends pas. » Lisez le *Compendium*, cet évangile des confesseurs, et dites s'il n'en est pas toujours de même. Parlez-leur de toutes sortes de souillures : ils vous confondront par leur science dans ces honteuses matières ; parlez-leur, comme

Luther à Staupitz, qui était pourtant un brave homme, de votre âme, de ses besoins, de sa soif de vie et de grâce... « Je ne comprends pas, » diront-ils. S'ils vous comprenaient, seraient-ils romains? Et s'il y en a qui vous comprendraient, — car il y en a, grâce à Dieu, — demandez-leur, à ceux-là, s'ils se croient sérieusement le pouvoir d'ouvrir et de fermer le ciel.

Que s'il nous fallait maintenant, à l'appui de tout cela, quelques aveux du genre de ceux que nous attendrions de ces derniers prêtres, savez-vous où nous irions les chercher?

Ce serait d'abord dans Bossuet[1] : « C'est Jésus-Christ, dit-il, c'est ce pontife invisible qui absout intérieurement le pénitent, pendant que le prêtre exerce le ministère extérieur. » — Et si *ce pontife invisible*, qui lit dans le cœur du pénitent, y voit tout autre chose que ce que le prêtre croit y voir, absoudra-t-il également? Vous n'oseriez l'affirmer. Cela revient donc à dire que le pénitent n'est jamais sûr de l'absolution reçue, et que, pour croire à ce pardon, il faut qu'il se sente animé des dispositions qui le méritent. Ainsi, ou il y croira en aveugle, ou il n'y croira réellement pas du tout.

A qui nous adresserons-nous ensuite? A un pape, à Innocent III[2]. « Comme l'Église, dit-il, peut quelquefois errer en ce qui concerne les personnes, il peut se faire que tel qui sera délié aux yeux de l'Église soit lié devant Dieu, et que celui que l'Église aura lié soit délié quand il paraîtra devant celui qui sait toutes choses. »

[1] *Exposition*, IX.
[2] Épître II.

En disons-nous davantage? Et s'il en est ainsi, que signifie l'absolution?

Enfin, c'est jusque sur une des bannières de Rome, sur celle que Luther saisit et déchira la première, que nous lisons encore la condamnation implicite de ce système. Voici quelle était la formule des indulgences en 1517 : « Que Notre Seigneur Jésus-Christ *ait pitié de toi et t'absolve* par les mérites de sa très sainte passion! Et moi, en vertu de la puissance apostolique qui m'a été confiée, *je t'absous* de... etc. » — Si la première phrase signifie quelque chose, que signifie la seconde? S'il vous faut commencer par me renvoyer à Jésus-Christ, qu'ai-je besoin de vous? Qui m'empêchera d'y aller moi-même? Que pouvez-vous me garantir?

En résumé, quelques résultats heureux peuvent, dans les affaires humaines, faire passer sur beaucoup d'inconvénients; mais quand il s'agit de choses où la religion est en jeu, où les inconvénients vont droit à saper des principes fondamentaux, — approuver, tolérer, quelque bonne foi qu'on y mette, c'est se ranger à l'odieux principe que la fin justifie les moyens.

XXVIII

L'Extrême-Onction, dont on s'occupa ensuite, ne présente pas les mêmes dangers. Elle a, il faut le reconnaître, tout l'extérieur d'un sacrement, et, ce qui est grave, un apôtre en parle. — Que devons-nous donc en penser?

D'abord, si un apôtre en parle, les autres n'en par-

lent pas ; et ce silence, dont on aurait déjà lieu de s'étonner si c'eût été une cérémonie généralement en usage, est incompréhensible dans la supposition que ce fût un sacrement chrétien.

En second lieu, est-ce comme d'un sacrement que saint Jacques en parle? Laissons la question théologique ; allons au bon sens, et au plus simple. C'est incidemment, en trois lignes, au milieu d'une série de conseils[1], que l'apôtre dit d'oindre les malades. Sans l'enseignement de l'Église, qui aurait l'idée que cette pratique fût, dans l'esprit de saint Jacques, à la hauteur d'un sacrement, au rang du Baptême et de la Cène?

Un seul apôtre en parle, disions-nous. Voici pourtant, dans saint Marc, deux mots dont on s'est emparé. « Ils oignaient beaucoup de malades. » C'est là, selon le concile, que le sacrement a été *insinué*. Nous avons déjà vu ce détour ailleurs. Sans nous arrêter à ce qu'a d'étrange l'idée d'un législateur qui *insinue*, observons qu'il est question là de malades, de guérisons, et nullement de secours spirituels procurés ou figurés par l'onction. « Ils oignaient beaucoup de malades, *et ils les guérissaient.* » La guérison du malade est même aussi, dans saint Jacques, le premier des résultats indiqués. Après l'onction, dit-il, « la prière, faite avec foi, *sauvera le malade ;* le Seigneur *le relèvera.* » Quoique l'apôtre n'ait sûrement pas voulu dire que la guérison était assurée pourvu que la prière fût fervente, cette idée de guérison, mise ainsi en première ligne, n'est pas une circonstance à négliger. L'Extrême-Onction romaine,

[1] Ch. v, 14-15.

sacrement, cérémonie toute spirituelle dans sa signification et ses effets, n'est évidemment pas, dès lors, cette onction demi-médicale, demi-miraculeuse, dont parlent saint Marc et saint Jacques. C'est l'avis du cardinal Cajetan. « Ni les mots, dit-il, ni les résultats annoncés, n'indiquent ici l'onction sacramentelle de l'Extrême-Onction [1]. » Cela est si vrai, que le Catéchisme Romain s'est cru obligé d'expliquer pourquoi, étant la même, elle n'a cependant plus pour résultat la guérison du malade. « Si tous les malades, dit-il, n'éprouvent pas sa vertu en ce point, il faut penser que cela arrive, non par l'affaiblissement du sacrement, mais par le défaut de foi de ceux qui le reçoivent ou de ceux qui l'administrent. » Veut-on dire que, s'il était toujours administré et reçu avec une foi suffisante, personne ne mourrait plus ? L'explication est un peu forte. On voudra bien remarquer, en outre, qu'elle est en contradiction avec ce que l'Église enseigne sur la puissance du prêtre, indépendante, selon le concile, de ses dispositions privées. Voilà un sacrement dont un des effets est manqué, dit-on, à cause du peu de foi de ceux qui l'administrent. Qui nous garantira, après cela, que le peu de foi du prêtre ne puisse faire aussi manquer le Baptême, manquer la transsubstantiation, manquer l'absolution, tous les sacrements, enfin ?

Cette difficulté n'est pas la seule ; et, ce qu'il y a de remarquable, c'est qu'elles naissent toutes du texte même de saint Jacques, le seul passage positif qu'il y ait à citer en faveur de l'Extrême-Onction.

[1] Nec ex verbis, nec ex effectis, verba hac loquuntur de sacramentali unctione extremæ unctionis. — Mais si l'Extrême-Onction ne vient pas de là, d'où vient-elle donc ?

D'abord : « Si quelqu'un est malade, dit l'apôtre, qu'il appelle *les anciens* de l'Église. » Ces *anciens*, sont-ce les pasteurs? Rien ne le prouve. Les pasteurs, du temps de saint Jacques, étaient-ce des prêtres, dans le sens romain? Est-ce, par conséquent, aux prêtres seuls qu'appartient, de droit divin, l'administration de ce sacrement? Le concile l'affirme ; mais il n'en donne et ne pouvait en donner d'autre preuve que son affirmation même. Les *Presbyteri* de saint Jacques sont, selon le décret, des prêtres bien et dûment ordonnés par l'évêque[1], et anathème à qui ne le croira pas.

L'Apôtre ayant dit : « Qu'ils prient, » on a été obligé de donner aux paroles sacramentelles accompagnant l'onction la forme d'une prière, et c'est, dans la théologie romaine, une nouvelle source d'embarras. Dans tous les autres sacrements, en vertu du pouvoir qui est supposé résider en lui, le prêtre affirme et donne; dans celui-ci, il n'affirme rien, ne donne rien. « Que Dieu te pardonne, par la vertu de cette onction sainte, tout ce que tu as fait, soit..... soit.... etc.[2] » Le prêtre n'exerce donc là, en réalité, aucun pouvoir. Il prie pour le malade, et il ne lui garantit point l'accomplissement de sa prière. C'est plus sage; mais si, dans le sacrement de Pénitence, il se bornait à dire aussi : « Que Dieu te pardonne ! » — serait-ce encore un sacrement? En quel sens donc l'Extrême-Onction en est-elle un ? Il a bien fallu l'expliquer. C'est un sacrement *optatif*, vous dira-t-on, et les autres sont *collatifs*. Vous voilà bien avancé! Ce n'est pas tout. Avant de la recevoir, il faut

[1] Sacerdotes ab episcopo ordinatos.
[2] Per istam sanctam unctionem indulgeat tibi Deus, quidquid...

s'être confessé. Ce même prêtre qui vient de vous dire *je t'absous*, le voilà maintenant qui prie Dieu de vous absoudre. Que signifiait son premier pardon ? De plus, comme ce sacrement s'administre en plusieurs onctions, à chacune desquelles on répète la formule, ce n'est encore que par des subtilités qu'on peut essayer d'expliquer comment le sacrement reste un, comment il n'est pas complet dès le premier énoncé de la formule, comment, enfin, en vue d'un but tout spirituel, deux onctions valent mieux qu'une, et trois mieux que deux. La même difficulté reparaît, mais bien plus grave, dans le sacrement de l'Ordre, *un* aussi, selon le concile, quoique administré en sept fois. — Tout cela, en soi, n'est pas de grande importance ; mais il est bon de montrer combien la théorie romaine des sacrements, si nette et si une au premier abord, peut renfermer, même pour un catholique, de difficultés et d'embarras.

En somme donc, si nous ne pouvons faire un crime à l'Église romaine d'avoir maintenu l'Extrême-Onction, en tant que cérémonie connue de l'Église primitive, — nous estimons que cette cérémonie n'a été originairement ni recommandée ni interprétée de telle sorte que les protestants dussent la garder, s'ils y voyaient des inconvénients.

Or, elle en a deux. Elle est peu utile, — elle est souvent dangereuse.

Elle est peu utile, car on ne saurait lui attribuer aucun effet qui ne soit déjà plus ou moins produit ou figuré par un autre sacrement. Qu'ajoutera-t-elle aux grâces que le malade a déjà pu recevoir par la Confession et l'Eucharistie ? On ne l'a jamais dit clairement ; on ne le dira jamais. « Un sacrement, dit Château-

briand[1], a ouvert à ce juste les portes du monde ; un sacrement va les clore... Le sacrement libérateur rompt peu à peu les attaches du fidèle... Déjà il entend les concerts des séraphins... Déjà il est prêt à s'envoler vers les régions où l'invite cette espérance divine, fille de la vertu et de la mort... Il meurt enfin, et l'on n'a point entendu son dernier soupir... tant ce chrétien a passé avec douceur. » — Mais quoi ! ce chrétien, « ce juste » si plein de résignation et d'espérance, il aurait donc « passé » moins tranquillement s'il n'eût reçu l'onction, si vous lui aviez répété, non pas cinq fois la même formule, mais une seule de ces admirables exhortations dont l'Évangile est plein ? Allez, poëte, allez ! Les plus touchants tableaux du monde ne sauraient tenir lieu de la plus petite raison.

L'Extrême-Onction est souvent dangereuse, avons-nous dit en second lieu. C'est d'abord parce qu'on se laisse très facilement aller à lui attribuer des vertus qu'elle n'a pas et qu'elle ne peut avoir. Dans un moment aussi solennel que l'agonie, l'esprit n'est guère en état de calculer la vraie portée d'un acte dont la signification est si peu nette, même dans les décrets et les traités où on prétend l'éclaircir. Au lieu d'aller au sens, on s'en tient au signe. On en fait une espèce de talisman ; le vulgaire ne demande plus si un homme est mort en chrétien, mais s'il a reçu l'Extrême-Onction[2]. Et ce qui contribue encore à entretenir ces fausses idées,

[1] *Génie du Christianisme*, 1re partie.

[2] C'est pour éviter ce danger que quelques Églises protestantes s'interdisent de donner la communion aux mourants. Précaution peut-être exagérée, mais qui part d'un principe qu'on ne saurait trop rappeler.

c'est qu'elle s'administre tous les jours à des malades plus ou moins incapables de penser, de voir, même de sentir. Dans tous les cas de ce genre, à moins de la regarder comme inutile, on est forcé de lui reconnaître une action entièrement indépendante des sentiments de celui qui la reçoit. Le corps est presque un cadavre, et voilà quelques gouttes d'huile qui, épanchées sur ces membres promis aux vers, vont influer sur le sort éternel de l'âme!

Au premier siècle, chez des hommes dont la vie n'était qu'une longue et laborieuse préparation à la mort, nous comprenons qu'on eût moins cette erreur à craindre; mais puisque l'Extrême-Onction n'a été ni instituée par Jésus-Christ, ni recommandée après lui comme il eût été naturel que le fût un sacrement institué à tout jamais, — elle a pu et dû disparaître chez ceux qui y ont vu plus de dangers que de bons résultats.

XXIX

Tandis que l'une des congrégations du concile élaborait les décrets dogmatiques, l'autre avait repris en détail quelques points relatifs à la juridiction épiscopale.

A chaque nouveau point surgissaient de nouveaux griefs, la plupart d'une légitimité si évidente, qu'il n'y avait nul moyen de ne rien céder. Ainsi, des évêques s'étant plaints qu'un prêtre suspendu ou interdit, même pour cause de mœurs et scandale notoire, eût la faculté de se faire réhabiliter par le pape, le légat permit de décider que ces réhabilitations n'auraient plus lieu; il

exigea seulement que le pape ne fût pas nommé dans le décret. Selon Sarpi, c'était pour qu'il restât libre de ne pas l'observer ; mais comme ce genre de dispenses n'émanait que de lui, l'omission de son nom ne pouvait avoir cet effet. On voulait donc seulement éviter de lui adresser trop directement ce qu'on sentait être un grave reproche. La même précaution fut prise dans un autre décret, relatif aux dispenses dites *conservatoires*. Un homme accusé devant l'évêque pouvait acheter à Rome la permission de se choisir un juge, et ce juge, le plus souvent, ne jugeait pas ; il se bornait à protéger l'accusé contre la justice épiscopale. On défendit la chose ; mais les universités, les colléges, les hôpitaux et les couvents, furent laissés en dehors de la défense, ce qui en réduisait considérablement l'application. Il est vrai qu'on n'aurait guère pu toucher aux antiques priviléges de ces corporations ; les papes eux-mêmes ne l'osaient pas, et ces priviléges, d'ailleurs, avaient souvent sauvegardé des libertés nécessaires. Partout le mal se trouvait lié à ce qui avait commencé par être un bien, et le concile était dans la position du chirurgien qu'arrêterait sans cesse, au milieu d'une opération, ou la résistance du patient, ou la crainte d'attaquer une partie saine.

On eut cependant le courage de reprendre, pour en préciser le sens et y ajouter des dispositions plus sévères, deux décrets de la sixième et de la septième session. Dans celle-ci, nous avons vu ce que le concile avait fait pour restreindre, autant qu'il était en lui, les unions de bénéfices ; on ajouta que l'union ne pourrait avoir lieu, dans aucun cas, entre des bénéfices de diocèses différents. Dans la sixième, il avait été défendu qu'un évêque ordonnât des prêtres dans le diocèse d'un

autre ; mais les évêques ambulants [1] en avaient été quittes pour s'établir dans les monastères, et là, en dépit du diocésain, ils ordonnaient qui ils voulaient, c'est-à-dire, le plus souvent, tout ce qu'il y avait de plus indigne du sacerdoce [2]. Le pape levait un tribut sur ces ordinations. On les défendit ; mais la facilité avec laquelle Rome avait toléré, en la régularisant à son profit, une telle violation d'un décret tout récent, montrait assez le peu de bonne foi qu'on devait attendre d'elle dans l'exécution de tous ceux qui ne lui conviendraient pas. « Quant aux décrets disciplinaires publiés dans cette session, écrivait l'évêque d'Astorga au cardinal Granvelle, ministre de l'empereur, ils ne sont pas ce qu'il faudrait pour faire cesser les scandales. Nous faisons ici, non ce que nous voulons, mais ce qu'on veut bien nous laisser faire. » — « Belle réformation ! » s'écria un jour l'évêque de Verdun ; et le légat lui dit qu'il était un impertinent, un étourdi, *un jeune homme*. « Pour moi, écrivait Vargas, de tous ces décrets de réformation, je n'ai qu'un mot à en dire : ils sont inutiles ; ils sont malheureux pour nous ; mais la cour de Rome saura bien y trouver ses avantages. » — En effet, on disait déjà par toute l'Europe que le seul résultat des efforts de l'assemblée pour rendre les dispenses plus rares, avait été d'en faire monter le prix. Et c'était vrai. La chancellerie papale s'appuyait ouvertement des défenses du concile, pour faire payer plus cher les violations qu'elle autorisait.

[1] Ferè vagabundi. IIe canon.

[2] Minus idonei, et rudes, ac ignari, et qui à suo episcopo tanquam inhabiles et indigni rejecti fuerant. IIe canon.

XXX

La session (quatorzième) eut lieu le 25 novembre 1551. Il ne s'y passa rien d'important. Les décrets dogmatiques (Pénitence et Extrême-Onction) furent votés d'emblée ; les arrêtés de discipline donnèrent lieu de répéter qu'on ne s'en contentait qu'en attendant, et qu'il y avait encore beaucoup à faire. On sut, le lendemain, que le légat avait défendu d'imprimer les actes de cette session ; mais il arriva ce qu'il aurait dû prévoir, c'est-à-dire qu'on en envoya partout des copies, et qu'ils furent imprimés, lus, critiqués, avec plus d'empressement que jamais.

Peu de jours avant la séance, les envoyés du duc de Wurtemberg étaient arrivés à Trente. L'usage voulait qu'avant l'audience officielle, tout ambassadeur fît part de ses instructions au président du concile. Ceux de l'électeur de Brandebourg s'y étaient soumis ; mais ceux du duc avaient ordre de n'accepter ni en droit ni en fait la présidence du pape ou de ses représentants. Ce fut le cardinal Madrucci, évêque de Trente, qui servit d'intermédiaire entre eux et l'assemblée. Ils reprirent d'abord l'affaire du sauf-conduit. Qu'on en donne un plus explicite, ou leurs théologiens ne viendront pas. Or, rien ne pouvait être plus agréable au légat et à la presque totalité du concile que de trouver ainsi, dans une question de forme, les empêchements qu'on n'osait plus soulever sur le fond. Le légat et les nonces répondirent donc qu'il n'était pas de la dignité du concile de redon-

ner un sauf-conduit ; que ce serait avouer l'insuffisance du premier, et la mauvaise foi qu'on les accusait d'y avoir mise. Les mêmes difficultés se présentèrent à l'arrivée des députés de Strasbourg et d'autres villes protestantes, que l'empereur forçait, comme les princes, de se faire représenter à Trente ; et lorsqu'ils se réunirent pour demander que, conformément aux promesses de Charles-Quint, on leur permît au moins de présenter au concile une exposition de leur foi, le légat déclara que ni lui, ni ses collègues, ni l'assemblée, ni le pape, n'y consentiraient jamais.

Enfin arrivèrent les envoyés de l'électeur de Saxe ; et comme leur maître, de jour en jour plus puissant, se montrait peu disposé à souffrir qu'on ne les accueillît pas, il fallut bien en trouver le moyen. On décida que les ambassadeurs protestants seraient reçus tous le même jour, mais non pourtant en séance publique. Ce serait donc en congrégation générale et dans le palais du légat.

Sur cette séance même, autres questions à résoudre. Quelle place donner aux ambassadeurs ? En leur qualité d'hérétiques, leur place était à genoux, ou tout au plus debout et tête nue, ce qu'on ne pouvait songer à leur demander, encore moins à leur imposer. On décida donc qu'ils seraient assis, et même à des places d'honneur, mais « par charité et par compassion, » disait le procès-verbal, et sans dérogation aucune aux droits de l'assemblée. Les pourparlers avaient duré deux mois.

Cette séance eut enfin lieu le 24 janvier. L'ambassadeur de Saxe, Léonard Badehorn, salua les évêques du titre de *Très-révérends pères et seigneurs*. Sa harangue fut calme, ses demandes exorbitantes ; mais il était clair

que, plus modérées, elles n'eussent pas été sincères, et l'on devait plutôt lui savoir gré d'écarter d'avance toute équivoque. Il demandait, avant tout, que le pape fût déclaré inférieur au concile; en second lieu, que tous les décrets fussent revus, et qu'on attendît, pour se remettre à l'ouvrage, l'arrivée des théologiens protestants; enfin, que ceux-ci eussent voix délibérative, et que l'on commençât par rédiger le sauf-conduit de manière à leur ôter toute crainte. — On écouta patiemment, et il fut répondu que l'assemblée en délibérerait.

Un de ces points avait été résolu d'avance : c'était de suspendre les délibérations jusqu'à l'arrivée des protestants. Le lendemain donc, 25 janvier 1552, on tint une session (la quinzième), mais seulement pour déclarer qu'on les attendrait jusqu'au 19 mars. On s'était aussi décidé à accorder un second sauf-conduit, et il fut lu dans cette même séance. Quoique conçu dans les termes les plus précis, l'omission forcée du nom du pape, que le concile ne pouvait en aucune façon engager, l'empêchait de signifier rien de plus que le précédent. Les ambassadeurs le refusèrent d'abord; puis, sur les instances du comte de Montfort, premier ambassadeur de Charles-Quint, ils consentirent à l'envoyer à leurs maîtres.

Le décret de prorogation portait que le concile avait discuté les articles relatifs à la Messe et au sacrement de l'Ordre, ainsi que les points précédemment ajournés; qu'on allait se mettre à traiter du sacrement de Mariage, et qu'on publierait le tout ensemble dans la prochaine session. Plusieurs de ces détails étaient peu exacts. Le décret semble dire que la Messe et l'Ordre étaient prêts, et il s'en fallait de beaucoup. Il n'y avait encore eu que

quelques discussions préparatoires ; l'Ordre surtout avait à peine été abordé. On voulait faire croire que les affaires extérieures n'arrêtaient pas les autres ; on oubliait que l'Europe avait su, jour par jour, où on en était. Ce fut probablement aussi pour couvrir ces vides que la session fut célébrée avec plus de pompe qu'à l'ordinaire. Il est vrai qu'avec cette foule d'ambassadeurs, la chose pouvait sembler naturelle. Ils purent croire qu'ils assistaient à une nouvelle naissance du concile, et c'était à ses funérailles.

XXXI

En effet, il allait finir.

Le légat et les Italiens commençaient à s'apercevoir d'une intimité inquiétante entre les ambassadeurs protestants et ceux de l'empereur, intimité que partageaient, jusqu'à un certain point, plusieurs prélats allemands. Aussi divisés que jamais sur les questions dogmatiques, on n'avait qu'à se mettre sur le chapitre du pape et de la cour de Rome pour se trouver presque d'accord. Les protestants étaient heureux d'entendre avouer par des catholiques les scandales d'une organisation à laquelle ils attribuaient tous les maux de l'Église et de l'Europe ; les impériaux, de leur côté, ne paraissaient point répugner à les avoir pour auxiliaires dans l'abaissement du pape. Celui-ci, aux fêtes de Noël, avait créé à la fois quatorze cardinaux, tous Italiens ; un empressement si ouvert à renforcer son parti donnait assez la mesure de ses craintes. En même temps, il se rap-

prochait de Henri II. Ses négociateurs secrets le représentaient à ce prince comme prêt à rompre avec l'empereur, et même, en cas de guerre, à se déclarer pour la France. Enfin, rien ne lui tardait plus que d'ôter à l'un comme à l'autre l'instrument le plus dangereux qu'ils eussent à faire jouer contre lui, le concile. Il envoya donc au légat l'ordre de faire en sorte que tout fût terminé en deux sessions, en trois au plus; mais comme on venait de s'engager à attendre les protestants, force était de rester oisifs, ou presque oisifs. Quoiqu'on eût décrété de ne pas interrompre les discussions, on se sentait obligé de ne rien faire avant de les avoir attendus un certain temps.

Il paraît, du reste, qu'on avait toujours espéré qu'ils ne viendraient pas, car, à leur arrivée, nous voyons tout changer de face. Ils n'étaient cependant que six docteurs, deux de Strasbourg et quatre du Wurtemberg. Au lieu de se ranimer, tout meurt. Le légat, les nonces, les évêques, ne veulent plus rien faire; ceux dont on a eu le plus de peine à retenir l'ardeur lorsqu'il s'agissait d'en finir en quelques semaines, sont ceux qui répugnent le plus à se remettre à l'ouvrage. L'horizon, il est vrai, a recommencé à s'assombrir. On parle d'une ligue générale des protestants contre l'empereur; les électeurs de Cologne et de Mayence viennent de quitter Trente pour être prêts à tout événement. Le 19 mars, au lieu d'une session, il ne se tient qu'une congrégation, et on s'ajourne au 1er mai. Dans cette séance, les protestants ne sont ni entendus ni admis, et, plusieurs jours après, il n'est encore question ni de les admettre ni de reprendre les travaux. Comment la chose allait-elle finir? On ne pouvait le prévoir. Le légat s'en

préoccupait vivement, et il ne s'attendait guère à fournir lui-même un prétexte à de nouveaux délais. Dévoré d'inquiétude, usé par les veilles et l'impétuosité de son caractère, il perd subitement la raison. Un chien noir le poursuit, dit-il, et le regarde avec des yeux flamboyants. Les protestants demandent qu'un des nonces prenne sa place ; mais on en réfère au pape. On attend, et la réponse ne vient pas.

Tout à coup, on apprend qu'une armée protestante assiége Augsbourg. C'est l'électeur de Saxe qui vient de se déclarer contre l'empereur ; il a donné le signal, et tous les princes protestants se sont trouvés prêts à marcher sous sa bannière. Après avoir habilement préparé, pendant l'hiver, ses alliances et ses forces, il a lancé son manifeste. Comme protestant, il déclare n'avoir aucun compte à rendre ni à l'empereur ni au concile ; comme prince, il appelle tous les princes de l'empire, catholiques et protestants, à secouer le joug de Charles-Quint, et c'est par le siége d'Augsbourg, la ville des diètes, qu'il entre brusquement dans cette nouvelle voie. En trois jours, la ville est à lui. Aussitôt il court à Inspruck. Il y entre par une porte peu d'heures après que Charles-Quint en est sorti précipitamment par une autre, et celui qui, peu de jours auparavant, pouvait se croire le maître de l'Europe, s'enfuit, presque seul, jusqu'au fond de la Carinthie.

Au premier bruit de l'éruption, un grand nombre d'évêques s'étaient enfui à Vérone, et les nonces avaient demandé au pape l'autorisation de suspendre le concile. Jules ne se fit pas prier. Il venait de traiter avec Henri II ; il ne se sentait plus tenu à aucun ménagement envers l'empereur. Il ordonna cependant de

faire voter la suspension. Une grande majorité s'étant déclarée pour cette mesure, on tint, le 28 avril, une session où le concile fut déclaré suspendu pour deux ans, et pour plus longtemps s'il le fallait. On ajouta qu'en attendant tous les décrets déjà faits seraient religieusement observés; mais cet article, probablement inséré sans réflexion, car les nonces ne pouvaient avoir eu la pensée d'offenser le pape, fut vu de très-mauvais œil à Rome. Les derniers décrets n'avaient pas encore reçu la sanction papale; ordonner de les observer, c'était dire qu'ils n'en avaient pas besoin. Et ce qui rendait l'omission encore plus saillante, c'était que l'intervention du pape, oubliée dans cet endroit, était mentionnée, un peu plus haut, dans l'article de la reprise future du concile. On semblait donc la croire nécessaire à la légitimité de l'assemblée, mais superflue quant à la validité des décrets. Sans le vouloir, on avait été gallican.

XXXII

Maurice avait su vaincre; il ne sut pas ou ne voulut pas retirer de sa victoire tous les avantages qu'elle paraissait lui offrir. Peut-être lui répugnait-il de réduire à l'extrémité celui à qui il avait dû sa grandeur; d'ailleurs, pour redresser toutes les iniquités impériales, il aurait fallu commencer par rendre l'électorat à celui qui en avait été dépouillé cinq ans auparavant. Ce fut le salut de Charles-Quint. Plus on l'avait vu grand, plus sa chute avait produit de stupeur. Abandonné par plu-

sieurs de ses alliés, faiblement défendu par ce qui lu restait d'amis, notamment par son frère et par son ne veu, étourdi lui-même d'une si prompte catastrophe, i n'hésita pas à s'humilier devant son vassal. Il demanda la paix, et, moins de quatre mois après les première hostilités, elle était conclue [1]. La liberté de conscienc était rendue à l'Allemagne, et l'*Interim*, qui n'avai servi qu'à créer des positions fausses pour tout le monde était aboli. Cette liberté de conscience n'entraînait ce pendant pas, pour l'empereur, l'obligation de tolérer l protestantisme dans ses états; il ne s'engageait qu'à laisser les princes libres de faire à cet égard, chacur chez soi, ce que bon leur semblerait.

Après avoir fait décréter la suspension du concile, l pape avait d'abord songé à accorder quelque compensa tion à ceux qui s'en montraient peinés. Il avait don nommé une commission, chargée de lui soumettre le projets de réforme intérieure dont le concile n'avait pa eu le temps de s'occuper. Cette nouvelle fut froidemen accueillie. On ne doutait pas que les réformes décrétée par le pape ne fussent mieux exécutées que celles d concile, et, sous ce rapport, on ne perdait rien; mai on doutait qu'il en décrétât aucune, et on ne voulai pas se réjouir avant de les avoir vues. N'avait-il pas au commencement de son règne, nommé déjà une com mission? Qu'en était-il résulté? — Il parut pourtant cette fois, y mettre beaucoup d'intérêt. Il la composa des plus éminents personnages; il tint aussi à ce qu'elle fût nombreuse. C'était, disait-il, afin qu'elle eût le plus d'autorité possible, et empêchât de regretter le concile;

[1] Paix de Passaw, août 1552.

c'était, disaient les frondeurs, pour qu'elle allât moins vite en besogne. Que ce fût ou non l'intention du pape, l'événement leur donna raison. Cette commission s'assembla cinq ou six fois, ne rédigea rien de complet, et bientôt on n'en parla plus.

Du concile, pas davantage ; jamais, depuis près de quarante ans, princes et peuples n'avaient moins paru y tenir. L'*Interim* aboli, non-seulement l'empereur n'avait plus besoin de concile, mais il ne pouvait plus désirer de voir publier des décrets que ses vassaux repousseraient impunément sous ses yeux. Les protestants avaient perdu l'envie d'en appeler à un concile ; les catholiques, même pour leur propre compte, étaient beaucoup plus effrayés des querelles qui précédaient les décrets, que réjouis par la perspective, alors si douteuse, de l'unité et de l'autorité qui en résulteraient plus tard. Et Rome, Rome qui, depuis quarante ans, n'avait cessé de trembler aux vœux de ceux-ci comme aux récriminations de ceux-là, Rome put croire qu'elle avait gagné son procès, et contre ses ennemis et contre ses amis.

Elle se trompait. — Nous ne sommes qu'à la moitié de notre tâche.

FIN DU PREMIER VOLUME

Paris. — De Soye et Bouchet, imprimeurs, place du Panthéon, 2. — 1854.

Volum

lume 2

1854 — DE SOYE ET BOUCHET, IMPRIMEURS, 2 PLACE DU PANTHÉON — PARIS

HISTOIRE

DU

CONCILE DE TRENTE

PAR

FÉLIX BUNGENER

Auteur de *Un Sermon sous Louis XIV*, de *Trois Sermons sous Louis XV* de *Voltaire et son Temps*, de *Julien ou la Fin d'un siècle*, etc.

DEUXIÈME ÉDITION

REVUE ET AUGMENTÉE

TOME DEUXIÈME

PARIS

JOEL CHERBULIEZ, LIBRAIRE

10, RUE DE LA MONNAIE, 10

A GENÈVE, MÊME MAISON

1854

LIVRE QUATRIÈME

LIVRE QUATRIÈME

SOMMAIRE

I. Dix ans d'interruption. — Reprise des pourparlers. — Mort de Jules III. — Marcel II. — Ses vues. — Il ne règne que vingt-un jours. — II. Paul IV. — Son caractère. — Projets incohérents. — Manœuvres. — L'État de l'Église est envahi. — Violences du pape. — Il est délivré. — III. Ce qu'il veut faire du concile. — Ses prétentions à l'égard des rois et des royaumes. — Ferdinand reprend l'offensive.—La Réforme déborde de toutes parts. — L'inquisition. — Servet et les historiens catholiques. — IV. Pie IV. — Nouvelle tactique. — Longueurs à Rome et impatience en France.— Tentatives de diversion. — V. Genève et son histoire. — David devant Goliath. — La charité de saint François de Sales.—VI. *Mines et apparences, infinies longueurs et desguisements.*—Plan d'une confédération européenne contre les protestants. — Le projet avorte. — On veut un concile nouveau, non la continuation de l'ancien. — Il est question d'en tenir un en France. — Le pape est forcé de se hâter. — Troisième convocation. — Difficultés éludées. — De l'unité du concile de Trente.— VII. La bulle ne satisfait personne. — Les six légats. — États d'Orléans. — Demandes hardies. — Catherine de Médicis et la Réforme.

VIII. Colloque de Poissy.— Le chancelier de l'Hôpital.— N'attà-

quait-il que le pape? — Les protestants ont beau jeu. — Bèze et le cardinal de Lorraine. — Lainez. — Louanges qu'il reçoit. — Ce qu'est le gallicanisme aux yeux des papes.— Philippe II. — Quelles sympathies lui sont assurées en France. — La vraie patrie d'un prêtre. — IX. Le colloque conclut à la concession du calice. — La pape consulte les cardinaux. — Refus unanime — Renvoi au concile.

X. Mauvaises dispositions de la cour en France. — Réouverture du concile.— Décret ambigu.— Raisonnement faux.— XI. Précautions prises. — *Proponentibus legatis*. — Question des livres défendus. — XII. Historique. — Gélase, Léon X, Paul IV. — Embarras et naïvetés. — Une liberté *monstrueuse*. — Asservissement absolu. — XIII. Un appel illusoire est adressé aux protestants. — Dix-huitième session. — Le sauf-conduit et l'inquisition. — XIV. Gallicanisme espagnol. — On reprend la question de la résidence.— Elle se complique et s'envenime. — Votation. — Renvoi au pape. — Murmures. — Pie IV craint de prononcer. — XV. Calme momentané. — On examine diverses questions de détail.— Abus signalés. — On n'ose y toucher sans la permission du pape.—Sa réponse évasive sur la question du droit divin. — Dix-neuvième session. — Aucun résultat. — XVI. Pie IV prend le concile en aversion.—Il veut le rompre, ou l'avoir entièrement dans sa main.—Jalousies entre les membres. — Les pensionnaires du pape. — Offres d'argent au roi de France. — Arrivée des ambassadeurs français. — Harangue satirique. — On dissimule.— Encore une session sans résultat. — XVII. On se décide à laisser venir la question de la communion sous les deux espèces, mais en la détournant. — Vingt demandes des ambassadeurs de l'empereur. — Tout se complique de nouveau.—Le pape s'en prend aux légats.—XVIII. Il arme. — Ruptures imminentes. — Comment tout se renoue. — Digression. — Ce qu'était le pape aux yeux des princes. — Leurs motifs pour le maintenir et le ménager.— XIX. Pie IV reprend le dessus. — Mission de Visconti. — Succès et châtiment.

XX. La suppression du vin, dans la Cène, est-elle ordonnée par l'Ecriture, ou seulement permise? — Ni l'un ni l'autre. — Motifs puérils. — XXI. *Il faut reconnaître*. — Partout et toujours le même; partout et toujours tout entier. — Analyse. — Divers écueils.— De quoi le laïque est-il privé?—On élude.—XII. On revient à la concession du calice, et le concile paraît moins libéral que le pape.— Instances des ambassadeurs. — Les légats

tergiversent. — Vingt et unième session. — Débats inattendus. — Plusieurs points restés indécis. — XXIII. Jugements au dehors.—Désappointement général.—Inconséquences qu'on relève. — « *Ils n'en font que ce qu'il leur plaît.* » — XXIV. Neutralité du roi d'Espagne.—Parti que Pie IV en tire.—La Cène comme sacrifice. — On évite encore de paraître continuer l'ancien concile.

XXV. La messe. — Définitions et principes. — Une première et large brèche.—Peut-il y avoir parité entre la messe et le sacrifice de Jésus-Christ?—*En mémoire de moi.—Une seule fois.*—Ce que nous demandons à tout catholique sincère. — Prêtres! prêtres!— Comment on arrive à tout croire.— XXVI. Preuves données dans le décret. — Avouer que la messe n'est pas incontestablement dans la Bible, c'est avouer qu'elle n'y est pas. — XXVII. Grave difficulté. — Finir au plus vite. — Récriminations.

XXVIII. Nouvelles précautions du pape. — On veut finir avant l'arrivée des Français. — « C'est ainsi qu'on trompe le roi et le monde. » — XXIX. Morcellements. — Les *petites* choses.—Mes pères, que dois-je enseigner?—XXX. Trois avis sur la question du calice.—Conditions posées.—Majorité contre la concession. — Projet de renvoi au pape. — *Frictions d'huile.* — Divers règlements sages.—Défense absolue de faire payer les messes.— XXXI. Canons doctrinaux. — *Faites ceci.* — Longs débats. — Messes pour besoins temporels. — Messes en l'honneur des saints. — Messes privées. — Peu d'eau dans le vin. — XXXII. — Le culte en latin. — Objections scripturaires. — Objections historiques. — Vrais motifs. — Mysticisme. — XXXIII. Vingt-deuxième session. — Minorités. — Soumission et silence.

I

Dix ans allaient donc s'écouler jusqu'à la troisième et dernière convocation du concile. Nous n'aurons à noter,

dans le cours de ces dix années, que les événements qui nous paraîtront conduire du concile de Jules III à celui de Pie IV.

C'est à la diète d'Augsbourg, en 1555, trois ans après la suspension, que nous retrouvons les premières traces sérieuses de ce qui avait si longtemps été comme l'idée fixe de l'Europe. On s'y arrêta peu. Le roi des Romains, Ferdinand, qui présidait au nom de l'empereur et savait le peu de penchant qu'y avait actuellement son frère, dit nettement qu'il ne fallait pas y songer, qu'on ne pouvait espérer d'être plus heureux que précédemment, et que, si on voulait absolument quelque chose, il fallait tenter un dernier moyen, un colloque entre les docteurs des deux partis.

L'idée n'était ni nouvelle, ni heureuse; aussi fut-elle mal accueillie en Allemagne et encore plus mal en Italie. Le cardinal Morone fut immédiatement envoyé de Rome, avec ordre de s'y opposer de toutes ses forces; il devait aussi essayer de présenter aux protestants d'Allemagne l'exemple de l'Angleterre, qui venait de rentrer dans l'unité catholique.

Cette apparente soumission, fruit de l'habileté du pape et des rigueurs de la reine Marie, avait été pour Jules une heureuse compensation à tant de déplaisirs; mais il n'en jouit pas longtemps. Morone était à peine arrivé à Augsbourg, qu'il dut partir pour entrer au conclave. Jules III était mort (23 mars 1555).

Le conclave fut court; tellement court que le cardinal Morone et le cardinal d'Augsbourg, quoique venus en toute hâte, trouvèrent le pape élu. Ce n'était pas la première fois que des cardinaux avaient à se plaindre de la loi qui fixe au dixième jour après la mort du pape l'ou-

verture des opérations du conclave. Le plus souvent, on recule ce terme; mais on est libre aussi de ne pas le reculer, et l'élection est alors toute aux mains des cardinaux présents à Rome.

Cette fois-là, leur choix fut bon. Le cardinal de Sainte-Croix, Marcel Cervini, que nous avons vu second légat à la première ouverture du concile, était un homme grave et de mœurs pures, assez tolérant, profondément dévoué à la cause papale, mais sincèrement désireux, en même temps, de toutes les réformes intérieures qui ne la compromettraient pas. Il est vrai qu'en lui donnant ces éloges, nous nous appuyons plus sur les intentions qu'il manifesta, étant pape, que sur le peu que nous savons de ses opinions antérieures ; quoiqu'il se fût montré, dans le concile, sensiblement moins papal que son collègue, le cardinal del Monte, qui venait de mourir pape, nous ne pouvons nous empêcher de penser que, s'il eût laissé voir d'avance toute sa sévérité, tous ses projets, jamais il ne serait arrivé au trône pontifical. Ce fut déjà une assez grande affaire quand on le vit garder son nom de baptême, Marcel, tandis que les papes, depuis des siècles, avaient coutume d'en changer en ceignant la tiare. Adrien VI, trente-trois ans avant lui, avait aussi gardé le sien, mais sur l'invitation de Charles-Quint, son élève, qui lui avait fait observer que tous les Adrien avaient été de bons papes. Ce fut de son propre mouvement que Marcel Cervini resta Marcel; et ce fait, s'il n'avait pas l'importance que quelques-uns y virent, montrait du moins un homme prêt à secouer lui-même et à laisser secouer par les autres le joug de tout ce qui ne lui paraîtrait pas essentiel. D'ailleurs, Luther ayant écrit sur ces changements de nom une page très-vive et

très-connue[1], il se pouvait bien qu'on se demandât si ce n'était pas une espèce de victoire accordée au réformateur, et si cette première concession n'en présageait pas d'autres.

Quoi qu'il en soit, à peine élu, Marcel annonce hautement l'intention de continuer le concile. Lui, qui a pourtant vu de si près les dangers dont ces assemblées menacent le Saint-Siége, il connaît, dit-il, un moyen facile de faire qu'il n'y ait plus rien à en redouter : c'est que le Saint-Siége ne leur laisse rien à critiquer dans l'administration et la discipline de l'Église. Illusion s'il en fut, car un concile qui n'aurait pas à gloser sur des abus disciplinaires risquerait encore plus qu'un autre de toucher à des points bien autrement délicats ; mais c'était l'illusion d'un homme de bien. On est fâché d'avoir à ajouter, car les dénégations de Pallavicini ne nous paraissent pas infirmer suffisamment ce qu'en rapportent Sarpi et de Thou, qu'il s'occupait beaucoup d'astrologie, et qu'il consultait les planètes au moins autant que l'Écriture. Paul III, avec tout son génie, avait donné dans le même faible. « Jamais, dit Ranke, il n'aurait ouvert une session importante du Sacré-Collége, jamais il ne se serait mis en voyage, sans avoir consulté les constellations. Une alliance avec la France éprouva plusieurs retards, parce qu'il n'avait pas trouvé de conformité entre la naissance du roi et la sienne. » Voilà le ridicule ; voici l'odieux : tandis que la sorcellerie avait ainsi des adeptes jusque sur le trône pontifical, les sorciers obscurs n'en étaient pas moins persécutés et brûlés.

[1] Sur Genèse, XXIV, 3.

Élu le 9 avril, Marcel expira le 30. Tous ses projets tombèrent avec lui.

La brièveté du règne des papes n'est pas un des moindres défauts de la constitution romaine. Les mauvais ont toujours assez de temps pour faire du mal ; les bons en ont rarement assez pour faire du bien. Il y en a eu très-peu qui, en arrivant au trône, ne fussent déjà des vieillards ; et s'il est assez naturel, d'un côté, que le chef de l'Église soit un homme vénérable par son âge, il en résulte aussi, de l'autre, que la tiare est à peu près toujours ou sur une tête faible et nulle, ou sur une tête plutôt opiniâtre que forte.

II

Ce dernier cas allait se présenter. Paul IV, élu le 23 mai, était aussi un homme austère et animé de bonnes intentions. Le jour où Paul III avait proclamé son fils duc de Parme, un cardinal avait osé s'absenter du consistoire et faire un pèlerinage aux principales églises de Rome, comme pour demander pardon à Dieu du grand scandale qui venait de se consommer. Ce cardinal, c'était Pierre Caraffa, le futur Paul IV.

Tous les sentiments honorables dont on l'avait vu animé, il les garda, mais en vieillard grondeur, têtu, hargneux. Un mois à peine après son élection, ce n'était qu'en tremblant que les premiers personnages de Rome lui adressaient la parole. S'il voulait des réformes, c'était à condition que personne ne s'avisât d'en demander. Jamais l'omnipotence papale ne s'était pro-

duite sous un plus bizarre mélange de faiblesse et de force, de grandeur et d'enfantillage. Simple dans sa personne, il s'entourait d'une pompe inouïe ; plein de mépris pour la force brutale, il confiait les affaires les plus délicates à son neveu, Charles Caraffa, un des premiers batailleurs d'Italie, dont il s'était hâté de changer le casque en un chapeau de cardinal. Après de pompeux discours sur l'autorité absolue et divine dont il se croyait revêtu, c'était en trépignant comme un enfant en colère qu'il parlait de forcer les rois à s'humilier devant son trône. Il voulait le bien ; mais tout bien qui n'émanerait pas de lui était d'avance, à ses yeux, un mal et un crime. Quant au concile, on se rappelle que c'était lui qui disait ne pas comprendre pourquoi soixante évêques, dans une petite ville de montagne, en sauraient plus que le pape et tous les habiles gens de Rome.

Ces habiles gens, il les consulta une fois, mais d'une façon assez singulière. Il avait eu l'idée de commencer ses réformes par l'extirpation de la simonie, ou trafic des grâces spirituelles. Ce début, en soi, n'était déjà pas sans inconvénients. Non que la simonie ne fût très-répandue et ne fît beaucoup de mal ; mais comme c'était un mal très-difficile à saisir, vu la variété de ses formes et l'étendue de ses ramifications, il eût mieux valu s'attaquer d'abord à des abus plus positifs, plus faciles à spécifier et à atteindre. Une commission fut donc nommée. Toujours au-delà du raisonnable, le pape la composa de *cent cinquante* membres, dont vingt-quatre cardinaux et quarante-cinq évêques ; en tout, deux fois plus de docteurs qu'il n'y en avait encore eu à Trente. Toutefois, lorsqu'il parlait d'eux, il avait grand soin d'ajouter que lui, vicaire de Jésus-Christ, il savait par-

faitement ce qu'il y avait à faire ; que si donc il tenait cette espèce de concile, ce n'était nullement dans l'intention de suivre aucun avis qui ne se trouvât pas conforme au sien.

Grande fut donc sa colère lorsque, du sein de cette assemblée qui n'existait que par lui, sortirent des observations sur la nécessité d'un concile général. Le cardinal Du Bellai, doyen du sacré collége, chercha à l'apaiser en lui disant que, si un concile était à désirer, ce n'était point pour lui dicter les mesures à prendre, mais pour chercher les moyens de les exécuter. Il s'écria alors que, s'il fallait un concile, il le tiendrait, mais à Rome ; qu'il aimerait mieux mourir que de le revoir à Trente, *au milieu des luthériens*. Puis, prenant tout à coup au sérieux ce qui n'avait d'abord été, dans sa bouche, qu'une de ces boutades auxquelles on était habitué, il fit annoncer à tous les princes, comme une chose arrêtée, son intention de tenir un concile à Rome. En peu de jours, ce fut son idée favorite. Il en entretenait tout le monde, les ambassadeurs surtout, mais en les avertissant de bien dire à leurs maîtres qu'une fois le concile officiellement ouvert, si les évêques étrangers n'y venaient pas, on se passerait d'eux. De l'empereur, du consentement et du concours de l'empereur, il ne fallait pas lui en parler. « L'empereur !... disait-il, — c'est un hérétique. »

Tout à coup, il apprend que ce redoutable hérétique vient de conclure avec le roi de France, Henri II, une trêve de cinq ans. Alors, lui qui avait tant dit qu'un pape n'a qu'à vouloir pour être sûr de pouvoir, son mépris pour les voies obliques s'évanouit tout à coup. Deux légats partent, l'un pour l'Allemagne, l'autre pour

la France. Ils vont, disent leurs instructions, prendre avec les deux souverains quelques arrangements pour la tenue du concile ; mais l'un, le cardinal Rebiba, chargé de la légation d'Allemagne, doit aller le plus lentement possible ; l'autre, le cardinal Caraffa, doit arriver au plus vite. Il s'agissait, on l'a déjà compris, de rompre la trêve. Effectivement, Rebiba était encore en chemin, que Caraffa avait vu et gagné le roi. Mais la trêve est jurée... Le pape y a songé : il annulera le serment. Mais... ceci est plus délicat à objecter... Le pape a quatre-vingt-trois ans. Quelle garantie peut-il offrir? Il y a songé aussi. Il s'engage à créer, parmi les hommes les plus dévoués à la France, assez de cardinaux pour qu'on soit sûr de voir régner après lui un pape hostile à l'empereur. — La négociation réussit ; la trêve est rompue. « Assis à table des heures entière, buvant ce vin noir et volcanique qu'on appelle encore *Mangiaguerra*, il se répandait avec une éloquence impétueuse contre ces *schismatiques*, ces *hérétiques*, ces *damnés de Dieu*, cette *semence de Juifs et de Maures*, cette *lie du monde*, enfin, comme il appelait les Espagnols. Mais il se consolait, disait-il, par cette parole de l'Écriture : « Tu marcheras sur les serpents, tu étoufferas les lions « et les dragons. » Il voyait le moment venu où Charles et son fils seraient punis de leurs péchés, et où lui, Paul IV, il délivrerait l'Italie de leurs mains[1]. »

Avait-il donc espéré rester tranquille, tandis que la France et l'Allemagne se remettraient à s'entre-déchirer ? Il avait pourtant à ses portes un homme assez habitué à se faire craindre, le duc d'Albe, qui tenait Na-

[1] Ranke.

ples au nom de l'empereur. Après des pourparlers qui ne servirent qu'à faire éclater toujours plus l'étrange humeur du vieux pape, le duc se mit en campagne, et, avant la fin de l'année (1556), presque sans coup férir, ses troupes avaient occupé tout l'État de l'Église. Il le rendrait, disait-il, au pape futur. Il n'essaya pourtant pas de prendre Rome. Peut-être n'y eût-il pas réussi, car Paul avait trouvé, pour fortifier sa ville, toute l'énergie d'un jeune homme et toute l'habileté d'un général ; peut-être aussi ne voulait-on pas en venir à cette extrémité. Charles-Quint venait d'abdiquer. Son frère Ferdinand, qui lui succédait à l'empire, était trop pacifique ; son fils Philippe, qui lui succédait en Espagne, était trop dévot. N'était-ce pas ce même Philippe qu'on devait voir un jour examiner sérieusement s'il ne ferait pas déterrer et brûler, comme hérétique, le corps même de Charles-Quint ? Au reste, à part l'atrocité de faire brûler son père, et supposé qu'il faille jamais brûler personne, ce n'eût été que justice. Nous avons pu voir, presque à chaque page, quel catholique c'était que Charles-Quint.

Quoi qu'il en soit, on ne se serait pas douté, dans le reste de l'Europe, que Paul fût bloqué dans sa capitale et menacé d'un siége. Jamais pape, au comble de la puissance et de la gloire, n'avait envoyé plus hardiment ses directions ou ses ordres. A Rome même, plus le danger croissait, mieux il se faisait obéir. Les cardinaux contraires à ses vues étaient en prison au château Saint-Ange ; et comme, à ses yeux, résister au pape n'était pas révolte seulement, mais hérésie, il parlait d'en livrer plusieurs à l'inquisition. Au moindre mécontentement, les premiers dignitaires étaient cassés

comme de simples commis. Les légats les plus éloignés tremblaient sous sa main comme les cardinaux de sa maison ; les peuples et les rois se demandaient ce qu'était donc cet homme, pour malmener de la sorte des gens qu'on ne voyait jamais qu'entourés de tant d'hommages, des prélats qui avaient été ses égaux, qui pouvaient, quelques jours après, être assis sur son trône. Mais l'incohérence des ordres, la violence fébrile des menaces, l'étrangeté des formes, montraient assez en même temps qu'il n'y avait là ni un Grégoire VII, ni un Innocent III, mais un pauvre vieillard à qui la tête avait tourné en montant sur le trône de saint Pierre.

Dans les premiers mois de 1557, ses affaires parurent prendre une meilleure tournure. « Le duc d'Albe hésitait, s'arrêtait à chaque pas, *combattait en adorant*, » dit Jean de Muller [1]. Le duc de Guise venait de passer en Italie avec des forces suffisantes pour tenir les Espagnols en respect. Mais Paul s'était imaginé que les Français marcheraient droit sur Naples ; on ne put lui faire comprendre que ce serait contraire aux règles, et qu'une armée doit commencer par assurer ses derrières. Il fallut lui céder ; mais à mesure que les Français descendaient l'Italie, les Espagnols montaient vers Rome. Chaque pas fait pour aller au secours du pape pouvait déterminer sa ruine. Enfin, les Français apprirent la perte de la bataille de Saint-Quentin ; et cet événement, qui semblait livrer le pape à ses ennemis, allait, au contraire, être son salut. Le duc de Guise étant rentré en France, le duc d'Albe rentra à Naples, et bientôt on parla de paix. Philippe II ne pouvait supporter

[1] *Hist. Suisse*, l. X.

l'idée d'être en guerre avec le Saint-Siége. Ce fut le vaincu qui dicta les conditions au vainqueur, et le duc d'Albe alla lui-même à Rome chercher l'absolution des censures qu'il venait d'encourir. — C'était vers la fin de septembre 1557.

III

L'Église et l'Europe ne pouvaient jouir d'un moment de paix, que la grande affaire du concile ne recommençât à préoccuper les esprits; mais le pape, avec l'originalité ordinaire de ses vues, en avait singulièrement changé la face. Ce dont les rois avaient fait jusque-là un épouvantail pour la cour de Rome, il prétendait en faire, lui, un épouvantail pour les rois. Tous ceux qui avaient profité des désordres de l'Église ou en avaient introduit de nouveaux, tous ceux qui s'étaient ingérés, de près ou de loin, dans les affaires ecclésiastiques, tous ceux, enfin, qui avaient favorisé ou toléré la Réforme,— il ne parlait de rien moins que de les faire juger et condamner par le futur concile; et quoiqu'on ne vît guère comment il s'y prendrait pour exécuter ces condamnations, une telle menace ne laissait pas que d'effrayer. Était-ce, comme quelques-uns le disaient, une simple ruse pour ôter aux princes l'envie de revoir l'assemblée sur pied? Nous ne le pensons pas. Avec son imagination impétueuse, avec l'idée qu'il se faisait des droits et de la position d'un pape, pourquoi ne se serait-il pas mis sérieusement dans l'esprit de faire du concile un tribunal contre les rois? En attendant, ceux-ci, comme tou-

jours, se lavaient de leur mieux dans le sang des hérétiques. Philippe II consolidait l'inquisition en Espagne, et allait dévotement respirer, avec sa cour, la fumée des bûchers. Henri, ou plutôt son parlement, repoussait l'inquisition ; mais il tenait à prouver, par le nombre et la cruauté des supplices, que l'Église n'y perdrait rien.

Et ce n'était pas seulement au droit de juger ou de faire juger les rois que prétendait l'irascible pontife. Les royaumes, l'empire même, n'étaient que des dons du Saint-Siége ; et cette vieille thèse, qu'on avait pu croire oubliée, était ouvertement reprise dans ses discours et ses bulles. Henri VIII avait érigé l'Irlande en royaume. L'érection est nulle, dit le pape ; au pape seul le droit d'ériger une province en royaume, comme de faire d'un royaume une simple province. Si la reine Marie veut être reine d'Irlande, qu'elle le soit par lui. Marie en fait la demande ; le pape accorde. Charles-Quint ayant abdiqué, l'empire passe à Ferdinand. Alors, voici venir de Rome un manifeste furieux. Au pape seul, dit Paul, le droit de nommer l'empereur. Ce droit, les papes ont bien voulu le concéder aux électeurs, mais en cas de mort seulement, et non en cas d'abdication. L'élection faite est donc nulle ; le pape donnera l'empire à qui bon lui semblera. Il ne s'engage à rien ; pourtant, si Ferdinand s'empresse de reconnaître qu'il n'est pas légitimement élu, qu'il a eu tort de se laisser élire, le choix pourrait tomber sur lui.

Quand Ferdinand eût été d'humeur à céder, les électeurs ne l'auraient pas souffert, et ils auraient plutôt nommé un autre empereur. La mort de Charles-Quint (21 septembre 1558) parut d'abord devoir simplifier la

question ; mais Paul n'était pas homme à profiter d'une porte de derrière, quelque grande qu'elle s'ouvrît et quelque honorable qu'on la lui fît. Nulle a été l'élection de l'empereur, nulle elle restera, tant que le droit du pape n'aura pas été formellement reconnu.

On reprit alors l'offensive sur le terrain du concile. Ferdinand en parla, en pleine diète, dans le même sens que jadis son frère, et comme d'une digue à opposer aux envahissements romains. Bien plus, sans dire absolument que les décrets déjà publiés seraient comme non avenus, on laissa exprimer par les protestants l'idée qu'il s'agissait d'un concile tout nouveau, convoqué, dirigé sur un tout autre système, tel, en un mot, qu'ils pussent offrir de s'y soumettre. On ne put cependant s'entendre assez pour rien conclure; mais, peu après (avril 1559), la France et l'Espagne ayant fait la paix, un des articles du traité portait que les deux rois allaient travailler de concert à la reprise du concile.

Moins menaçant pour le pape que les résolutions qui avaient failli sortir de la diète, cet accord n'en était pas moins un dur échec. Paul se voyait débordé; il périssait de chagrin et de colère. L'Allemagne avait rompu toute relation avec lui, et, les bras croisés, attendait sa mort. L'Angleterre, délivrée de Marie, venait de se déclarer protestante, non pas, cette fois, en paraissant obéir à un prince, mais avec un entraînement presque unanime. La France pouvait, au premier jour, en faire autant; elle était plus mûre pour la Réforme que ne l'avait d'abord été plus d'un pays devenu protestant. L'Italie, l'Italie même était profondément entamée ; il n'y avait pas de ville où n'existât, plus ou moins connu, plus ou moins caché, un noyau calviniste qui

pouvait devenir, au premier choc, le centre d'une Église anti-romaine.

Dans cette extrémité, Paul se cramponnait à l'inquisition comme à la seule et dernière planche de salut pour l'Église et pour lui. En public, en particulier, dans ses discours, dans ses lettres, partout, il ne pouvait plus parler d'autre chose. Les ambassadeurs lui mettaient journellement sous les yeux la liste des exécutions ordonnées par leurs maîtres ; c'était le seul baume à verser sur les plaies de son orgueil. Jamais plus épouvantable réseau de persécutions et de tortures n'avait enlacé l'Europe. Comme ce tyran de l'antiquité, qui faisait ouvrir le ventre à des esclaves pour se réchauffer les pieds dans leurs entrailles, les bûchers semblaient ne brûler que pour entretenir au loin un peu de chaleur et de vie dans les membres glacés du misérable vieillard. Il expira enfin... Et ses derniers regards erraient encore sur des bulletins de supplices ; et ses dernières paroles avaient été pour recommander l'inquisition, comme un père près d'expirer recommande sa fille à ses amis.

Et au milieu de cette effroyable période, qui avait commencé bien avant lui, qui devait durer bien après lui, parmi les trente ou quarante mille victimes livrées ou promises aux flammes romaines, il y en a une qui s'échappe.... Une qui sera brûlée à Genève au lieu de l'être à Lyon, à Paris, à Bruxelles, à Madrid, à Vienne, partout enfin où Rome l'aurait eue en sa puissance ; une, d'ailleurs, dont le supplice eût paru, nous ne dirons pas juste, mais certainement plus juste que toutes les autres, tant il y avait eu de hardiesse chez cet homme.... Et voilà les historiens de Rome qui s'en vont criant d'âge

en âge contre l'auteur de la mort de Servet!.... Ah! plût à Dieu que la Réforme pût l'arracher de ses annales, cette funèbre page! Mais si ceux qui la lui reprochent commençaient par ôter des annales de leur Église toutes les pages de ce genre, combien le livre garderait-il de feuillets?

IV

Entrés en conclave au bruit des émeutes qui mutilaient et traînaient par la ville l'image abhorrée de Paul IV, les cardinaux sentaient qu'un second règne de ce genre serait, au dedans comme au dehors, la ruine de la papauté. Ils s'entendirent donc sans trop de peine sur les engagements à prendre avant de procéder à l'élection, et, comme dans les précédents conclaves, la convocation d'un concile se trouva en première ligne.

Malgré cette unanimité dans les opérations préliminaires, il leur fallut plus de trois mois pour tomber d'accord sur le choix d'un pape. Enfin, la nuit de Noël (1559), les suffrages se réunirent sur Jean de Médicis, qui prit le nom de Pie IV.

Avec des allures plus décentes et un esprit plus calme, le nouveau pape ne ressemblait que trop, au fond, à son déplorable prédécesseur. Dès les premiers jours de son règne, s'il se montra disposé, parce qu'il l'avait promis avant d'être élu, à reconnaître Ferdinand pour légitime empereur, il faillit tout gâter en exigeant de sa part des compliments dont les termes eussent implicitement

sanctionné toutes les prétentions de Paul. Après de longs pourparlers, l'ambassadeur Scipion d'Arco consentit à outrepasser quelque peu la lettre de ses instructions. On rédigea une formule qui, sans trop blesser l'empereur, pouvait ne pas blesser l'orgueil du pape. Ferdinand blâma son ambassadeur, mais ne jugea pas à propos d'aller jusqu'à un désaveu officiel.

Quant au concile, Pie l'avait aussi promis, et il n'allait pas jusqu'à dire, comme avait fait Paul IV, qu'un pape ne saurait être lié par les promesses d'un cardinal; mais, plus il y pensait, plus il y voyait de difficultés et de dangers. Il comprenait pourtant qu'en s'y montrant opposé, outre qu'il manquerait à sa promesse, il n'éviterait ces difficultés que pour s'en attirer d'autres, ces dangers que pour en courir de plus grands peut-être. Plus donc il aurait eu l'air, pensait-il, d'entrer dans l'idée des princes, mieux il serait placé, plus tard, pour en montrer les inconvénients. Enfin, il voyait bien que la question devait se vider une fois, et il avait assez de confiance en lui-même pour ne pas vouloir à tout prix léguer à un autre les hasards de la bataille. Aussi le comte d'Arco fut-il agréablement surpris lorsque, dès sa seconde audience, le pape lui parla du concile comme d'une chose toute simple et toute décidée.

Cependant les mois se passaient; le pape renouvelait à tout propos sa promesse, et se mettait peu en devoir de l'exécuter. En France, où le concile était surtout envisagé, à tort ou à raison, comme un remède aux hérésies, les progrès journaliers de la Réforme indisposaient vivement les catholiques contre les lenteurs de Pie IV. « L'incendie est à Paris, disait l'évêque de Valence, Jean de Montluc. Nous avons les eaux de la Seine,

et nous attendons celles du Tibre ! » L'idée d'un concile national, tant de fois mise en avant, abandonnée, reprise, abandonnée encore, finit par séduire tous les esprits ; avant même d'avoir rien décidé sur les formes, on en fixa l'ouverture, à tout hasard, au 20 janvier 1561. — Henri II était mort. Sa veuve, Catherine de Médicis, gouvernait au nom de François II.

Quoiqu'on n'eût pas eu l'intention d'offenser le pape, on s'inquiétait assez de savoir comment il prendrait la chose. Il la prit effectivement si mal, qu'à moins de rompre avec lui, ce qui, dans les circonstances actuelles et en face de la Réforme, eût été une folie, on vit bientôt qu'il était impossible d'y persister. Ce qui le choquait presque autant que la convocation du concile national, c'était l'amnistie accordée aux protestants soulevés du Languedoc et du Poitou. « Qu'est-il donc, votre roi, disait-il à l'ambassadeur français, qu'il s'avise de pardonner les péchés commis contre Dieu ? Est-il étonnant que la colère de Dieu s'appesantisse sur un pays où l'on foule ainsi aux pieds l'autorité du Saint-Siége et des saints canons ! » En même temps, Philippe II faisait supplier la régente de retirer la malencontreuse convocation, ou, du moins, de la laisser sans effet. On céda. L'idée parut abandonnée ; mais cette condescendance même donnait à la France catholique le droit d'exiger du pape qu'il ne lui fît pas attendre le remède dont elle espérait son salut.

Avait-il compris qu'un concile ne servirait de rien contre les progrès de la Réforme, ou n'était-ce encore, chez lui, qu'antipathie et défiance ? Nous ne pouvons le dire ; mais, malgré tant d'instances, il ne se pressait pas davantage. « Les Français s'impatientent, dit-il enfin ;

eh bien, qu'ils commencent par s'emparer de Genève, puisque c'est le foyer de la contagion. » Et aussitôt ses nonces sont chargés de proposer simultanément cette entreprise au roi de France, au roi d'Espagne et au duc de Savoie.

V

Comment se faisait-il, en effet, que Genève fût encore debout? Depuis près de trente ans qu'elle s'était déclarée pour la Reforme, elle avait audacieusement offert un asile à tous les proscrits. La France était inondée de ses missionnaires et de ses livres. Sans s'arroger, en droit, aucune suprématie, elle n'en était pas moins devenue, en fait, la métropole et la Rome de tout le protestantisme occidental. C'était, sans contredit, un spectacle unique dans l'histoire, que celui d'une république de vingt-cinq mille âmes bravant impunément, à la fois, plusieurs États dont chacun n'aurait eu, ce semble, qu'à souffler sur elle pour la briser. La conservation de Genève, au seizième siècle, est un fait peut-être plus extraordinaire, en soi, que la conquête successive de l'Italie et de l'Europe par la république romaine, petite ville aussi à ses débuts; et quand elle se vante d'avoir été providentiellement gardée, ses plus grands ennemis ne sauraient nier qu'elle n'ait eu mille raisons de le croire.

Ce qu'ils ne sauraient nier non plus, c'est l'invincible confiance qu'elle avait en la bonté de sa cause et en la

protection de Dieu. « C'était David devant Goliath, » dit son vieux chroniqueur Roset ; mais devant un Goliath d'autant plus à craindre, qu'il faisait briller l'or en même temps que l'épée. En 1559, l'évêque de Mondovi, Alardet, vient à Genève. C'est le duc de Savoie, Emmanuel-Philibert, récemment monté sur le trône, qui veut essayer si les paroles réussiront mieux que les armes. Alardet est admis devant le conseil de la cité. « Quelle vie !... dit-il. Quoi ! toujours au guet ! Personne, dans cette ville que j'ai vue jadis si florissante, personne qui ait deux mille écus vaillant. Ah ! qu'il en irait autrement si vous aviez pour appui la fleur des capitaines, le prince le plus magnifique du siècle ! » — « Le prince est grand, répondent *Messieurs de Genève*, mais Dieu est encore plus grand. » Et l'évêque s'en va comme il est venu, « grâce aux intrigues d'un nommé Calvin, » dit un chroniqueur savoyard.

Cette fois donc, à la voix de Pie IV, c'était avec l'épée que Goliath devait venir. « C'est dans son nid, écrivait le pontife (13 juin 1560), qu'il faut étouffer la couleuvre. L'argent vous manque-t-il ? Vous êtes autorisés à lever, pour la guerre sainte, des décimes sur vos clergés. Le premier, j'ai préparé ma gendarmerie et vingt mille écus [1]. » Des trois États conviés à la ruine de Genève, il n'en était aucun qui n'eût depuis longtemps jeté sur elle un œil de colère et de convoitise. Les ducs de Savoie n'avaient cessé de la revendiquer comme une portion de leur héritage ; l'Espagne eût été heureuse de la joindre à ses possessions de Franche-Comté ; la France y voyait un poste important entre la Savoie et

[1] J. de Muller, *Hist. Suisse*, l. X.

les possessions espagnoles. Rien de plus facile que de s'unir pour la prendre; mais ensuite, à qui la donner? Cette question, qui l'a sauvée jusque-là, va la sauver encore. Le pape n'aura réussi qu'à dresser un rempart de plus autour de ce repaire qu'il signalait à la haine et à la cupidité des rois. Invités collectivement à cette guerre sainte, les trois princes vont se considérer comme liés par une espèce de traité offensif. Chacun d'eux perd, en quelque sorte, le droit d'attaquer seul; il ne pourrait prendre Genève que les autres ne réclamassent. Et Genève vivra; et ce sera en vain, toujours en vain, que le pape et les siens pousseront à sa ruine. En vain Dubartas s'étonnera-t-il que les souverains la laissent vivre, semblables, dira-t-il, à ces paysans

> ... Dont les mains inutiles
> Laissent pendre, l'hiver, un touffeau de chenilles
> Dans une branche sèche, au faîte d'un pommier;

en vain François de Sales, l'évêque titulaire de la cité rebelle, indigné de la voir comprise au traité de paix entre Henri IV et le duc, écrira-t-il que « c'est une tache honteuse sur cette heureuse paix, dont les impies ne devraient pas jouir [1]; » en vain s'écriera-t-il une autre fois : « Genève est aux diables ce que Rome est aux anges. Tous les catholiques, surtout le pape et les princes, doivent apporter tous leurs soins pour que cette Babylone soit convertie ou détruite [2]; » — l'humble Babylone vivra... et si elle doit périr un jour, c'est qu'elle aura fini sa tâche.

[1] Lettre à Clément VIII.
[2] Mémoire au pape.

VI

L'appel du pape n'avait donc rien produit ; il n'en cacha pas son dépit. Puisque ce n'était pas par humanité ni par tolérance que les trois souverains allaient respecter Genève, la cour de Rome avait raison de trouver peu honorable que des princes catholiques osassent mettre à ce point la politique avant la religion, les intérêts de leur gloire avant ceux de leur foi ; mais il aurait fallu que le pape eût lui-même un peu moins l'air d'en faire autant, et de ne parler de Genève que pour ne pas parler de Trente. « Plus nous allons avant, écrivait à cette occasion la régente[1], plus il se descouvre que l'on ne procède au faict du concile général que par mines et apparences, et avec infinies longueurs et desguisemens. »

Renonçant donc à l'espoir d'opérer une diversion, le pape fait appeler tous les ambassadeurs présents à Rome. Il leur enjoint d'annoncer à leurs cours que la bulle de convocation paraîtra sous peu ; il ajoute qu'après avoir passé en revue un grand nombre de villes, il n'en a point trouvé de plus convenables que Trente. Mais, s'il s'engage à convoquer le concile, il faut que les princes s'engagent, de leur côté, à en faire observer les décisions. Pourquoi ne formeraient-ils pas, dès à présent, une espèce de confédération armée, prête à agir sans délai contre quiconque, prince ou peuple, refusera d'obéir ?—

[1] Lettre à l'ambassadeur de France à Rome.

Idée très-simple, très-catholique surtout, mais manifestement impraticable ; vaine pâture à de nouveaux pourparlers et à de nouvelles langueurs.

Non-seulement on ne s'y arrêta pas, mais le choix du lieu souleva plus d'objections que jamais. Philippe II fut le seul prince qui s'en déclarât satisfait ; encore demanda-t-il, comme en retour d'une grande condescendance, la permission de lever un subside sur le clergé d'Espagne. La cour de France objecta, comme toujours, que Trente était trop sous la main de l'empereur ; l'empereur, qu'elle était trop sous la main du pape, sinon en réalité, du moins en apparence, et que c'était assez pour soulever les protestants contre tout ce qui s'y ferait.

Les deux cours, en outre, s'accordaient à dire qu'il fallait un nouveau concile, non la reprise et l'achèvement de l'ancien. Ceci était plus grave, et n'allait à rien moins qu'à tout renverser. Aussi le pape n'hésitait-il pas à répondre qu'il se regarderait comme traître à l'Église, traître au Saint-Siége, s'il laissait mettre en question un seul des points de foi précédemment décidés. Il avait raison. De la part des princes catholiques, c'était une extravagance et un crime que d'en faire la demande ; mais nous avons déjà montré combien ce fait est significatif. Quatorze ans après la publication des premiers décrets, voilà des catholiques qui, sans les rejeter eux-mêmes, proposent de les regarder comme non avenus. Qui soutiendrait, après cela, que le dogme de l'infaillibilité de l'Église fût alors admis dans le même sens et de la même manière qu'il l'a été depuis ?

En attendant, l'idée d'un concile national reprenait faveur en France. Dans un grand conseil tenu à Fontainebleau (21 août), l'évêque de Valence reproduisit son

avis et y insista fortement ; l'archevêque de Vienne (en Dauphiné) Charles de Marillac, parla vivement dans le même sens. Les protestants étaient pour ce concile, non qu'ils en attendissent quelque bien ni qu'ils fussent disposés à s'y soumettre, mais dans la conviction que ce serait une rupture avec Rome, et, par cela seul, un grand pas vers eux. Coligny, leur organe dans le conseil, se borna donc à exposer leurs demandes et leurs plaintes. Il s'exprima en homme grave et en sujet soumis ; mais la simplicité de ses paroles ne faisait que mieux ressortir l'immensité des ressources dont son parti commençait à disposer. Le duc de Guise et le cardinal de Lorraine, organes du catholicisme extrême, ne répondirent qu'en sollicitant des mesures de plus en plus rigoureuses. Pourquoi un concile en France ? Pourquoi même un concile général ? Pouvait-on douter que les opinions protestantes ne fussent des hérésies, depuis longtemps condamnées par l'Église ? — Ils disaient vrai. Au point de vue dogmatique, un concile quelconque ne pouvait être qu'inutile. Les catholiques savaient bien qu'ils condamneraient ; les protestants, qu'ils seraient condamnés. Sur ces représentations, on prit un milieu. Ce fut de convoquer les évêques du royaume, non en concile, mais pour délibérer sur la convenance d'en tenir un.

Cette prétendue assemblée préparatoire ressemblait tellement à celle dont on paraissait se désister, que c'était, pour le pape, à peu près tout un ; et comme il s'agissait toujours de la réunir le 20 janvier, il comprit que sa bulle devait absolument paraître avant cette époque. Pallavicini amoindrit autant qu'il le peut l'influence de la crainte sur cette détermination du pape ; mais les détails qu'il rapporte lui-même ne laissent aucun doute à

cet égard. On peut en voir d'autres, non-seulement dans Sarpi et dans De Thou, mais dans un recueil de pièces du temps[1], publié à Gotha il y a un siècle, fort inconnu, et qui jette un jour précieux sur plusieurs parties de l'histoire du concile. C'est là que, dans une lettre du cardinal Borromée au cardinal Hosius, évêque de Warmie, nous avons trouvé, entre autres aveux, celui-ci : « Considérant quel scandale ce serait pour toute la chrétienté, Sa Sainteté a résolu de prévenir ce concile national par la célébration d'un concile général et œcuménique[2]. » Ce prétendu scandale universel n'eût guère scandalisé, en ce moment, que la cour de Rome ; et qui pouvait prévoir où s'arrêterait la contagion ?

Il s'agissait de rédiger la bulle. Une commission se mit à l'ouvrage. Parmi tant d'intérêts et de susceptibilités contraires, ce n'était pas peu de chose que d'arranger un écrit qui les blessât le moins possible, et il fallait, avant tout, trouver moyen de ne pas s'expliquer sur la question de la continuation du concile. Après bien des tâtonnements, on y arriva, mais non sans d'étranges détours. Pallavicini, selon sa coutume, nie le fait en gros et l'avoue ensuite en détail. Après une courte analyse de la bulle : « De cette manière, dit-il, on écartait le terme odieux de *continuation*, mais on mettait l'équivalent. » L'équivalent y était sans aucun doute, et la suite montra assez que le pape avait bien entendu l'y mettre ; mais c'est pourtant un curieux chef-d'œuvre qu'une bulle de plusieurs pages, après laquelle on pourrait, supposé

[1] *Tabularium Ecclesiæ Romanæ*, par Salomon Cyprianus.

[2] Considerans Sua Sanctitas quanti id scandali universo populo christiano esset, decrevit celebratione universalis œcumenicique concilii nationale illud prævenire.

que l'histoire en fût perdue, se demander s'il s'agit d'un concile à continuer ou à recommencer.

Quant à la question du lieu, comme il fallait absolument la trancher, on eût soin de faire entendre d'avance aux principaux opposants que le choix fait n'était que provisoire, et que, une fois l'assemblée à Trente, rien ne l'empêcherait de se transporter ailleurs. Au fond, le choix du pape était invinciblement arrêté. Dans la nouvelle phase où l'affaire venait d'entrer, il ne pouvait plus désirer une translation, même à Bologne, même à Rome, car elle aurait rendu de plus en plus difficile, si ce n'est impossible, la liaison qu'il fallait arriver à établir entre les anciennes sessions et les nouvelles. Ce n'était qu'à Trente qu'on pouvait désormais avoir la continuation et la clôture du concile de Trente.

Au reste, il y avait longtemps qu'on aurait dû le sentir. Cette translation à Bologne, si ardemment désirée, si vivement soutenue, — qui ne voit ce qu'elle aurait pu avoir de fâcheux, dans l'avenir, pour l'autorité du concile ? Si les décrets étaient partis, les uns de Trente, les autres de Bologne ou d'ailleurs, ils auraient beau avoir, légalement, le même poids : l'ensemble n'aurait pas cette imposante unité que le concile de Trente a revêtue aux yeux de ceux qui n'en savent pas l'histoire. Le vulgaire ira-t-il chercher s'il s'est écoulé dix ans entre le décret sur l'Eucharistie et le décret sur la Messe, deux décrets si intimement liés ? Saura-t-il que, des soixante-dix évêques qui ont voté le premier, quatre ou cinq seulement ont concouru à la rédaction du second ? L'un comme l'autre, c'est « *le Concile de Trente,* » et on ne va pas plus loin.

VII

Cependant cette bulle, si laborieusement dressée pour contenter tout le monde, ne contentait personne. Les princes s'obstinaient, chacun pour soi, à ne tenir aucun compte des difficultés dans lesquelles le pape s'était trouvé. L'empereur et la cour de France allaient jusqu'à demander une autre bulle, où il fût question d'un concile entièrement nouveau; le roi d'Espagne se plaignait, au contraire, qu'on n'eût pas eu le courage d'annoncer clairement la continuation de l'autre; les protestants, enfin, avaient assez dit et redit qu'ils ne voulaient ni l'ancien, ni un nouveau du genre de l'ancien. De là des pourparlers sans fin, qu'il serait inutile de raconter en détail. La bulle avait été publiée le 29 novembre; elle fixait l'ouverture au jour de Pâques 1561. Pâques était venu, et on ne s'entendait pas mieux qu'à Noël.

Le pape avait néanmoins nommé ses légats. Il n'en désigna d'abord que deux, savoir Hercule de Gonzague, vulgairement appelé le cardinal de Mantoue, et le cardinal Du Puy, de Nice. Quatre autres furent nommés plus tard : c'étaient les cardinaux Hosius, Seripandi, Simonetta et Altemps; ce dernier, neveu du pape. La présidence était donnée au cardinal de Mantoue.

Arrivé à Trente le surlendemain de Pâques, le président n'y trouva que neuf évêques, tous italiens. — Laissons-les tenir à huis clos quelques conférences préparatoires, et voyons ce qui se passait ailleurs.

François II était mort le 5 décembre, et Charles IX son frère lui avait succédé, sous la régence de sa mère et du roi de Navarre, Antoine de Bourbon. Une assemblée des États-Généraux, tenue peu après à Orléans, n'avait servi qu'à mettre au jour les divisions du parti catholique. La noblesse et le tiers-état avaient déclamé contre le clergé; le clergé n'avait pu attaquer les protestants sans attaquer ceux qui, sans l'être, se faisaient si peu de sorupule d'être d'accord avec eux en tant de choses. Or, ces demi-protestants étaient tous les jours plus nombreux. Les États d'Orléans avaient été presque unanimes à voter des résolutions qui furent, il est vrai, peu et mal exécutées, mais dont la hardiesse est un symptôme curieux du chemin que l'on avait fait, sans le vouloir, dans les voies de la Réforme. L'assemblée avait demandé que les évêques fussent élus par le clergé, avec intervention d'un certain nombre de nobles et d'électeurs du tiers-état; que l'obligation de la résidence fût absolue; que les censures ne fussent plus prononcées que pour scandales publics; que les vœux monastiques ne pussent être reçus qu'à vingt-cinq ans pour les hommes et à vingt pour les femmes, etc., etc. Quant aux questions de dogme ou touchant au dogme, une lettre de la régente, écrite au pape en août 1561, nous montre assez combien les deux partis, malgré leurs haines croissantes, étaient réellement près de s'entendre. Catherine y demandait, avant tout, la Cène sous les deux espèces et la célébration du culte en langue vulgaire. On conserverait la messe, mais sans l'adoration de l'hostie, ce qui équivalait presque à l'abandon de la transsubstantiation. On renoncerait au culte des images, comme inconnu dans les premiers temps de

l'Église, et défendu par le second commandement de Dieu. On rétablirait le Baptême dans son ancienne simplicité. On abolirait toutes les cérémonies dont l'origine apostolique ne serait pas suffisamment démontrée. Enfin, comme la régente terminait en signifiant au pape la convocation du colloque de Poissy, que l'on savait bien être, à ses yeux, un attentat à ses droits, cette lettre, malgré la politesse des formes, était bien près d'équivaloir à la négation de la suprématie romaine.

Nous ne pouvons savoir jusqu'à quel point c'était là l'exacte expression des sentiments de la reine ; mais un tel écrit ne partait évidemment pas d'un esprit ni d'un cœur bien profondément catholiques. Plus on étudie l'histoire de ces temps, plus on est convaincu que, si les idées de la Réforme avaient pu fermenter encore huit ou dix ans sans que la politique s'y mêlât et que les grands les compromissent par leurs rivalités et leurs intrigues, la France était perdue pour Rome. Catherine de Médicis a pu vouloir la Saint-Barthélemy par haine pour les réformés ; mais, après cette lettre, elle ne peut l'avoir voulue par haine réelle pour la Réforme.

VIII

Assez d'auteurs ont raconté le fameux colloque de Poissy. Nous n'en dirons que ce qui a trait à notre histoire.

C'était malgré le pape, mais de l'avis des évêques, qu'il avait été convoqué ; c'était malgré le pape et les évêques que la cour y avait appelé des protestants. Dès

la première séance, les maximes gallicanes s'y produisirent, par l'organe du chancelier de l'Hôpital, avec une franchise dont le retentissement allait effrayer et comme étourdir la cour de Rome. Le chancelier débuta par poser en principe ce que les papes avaient toujours regardé ou comme une hérésie, ou comme une dangereuse et coupable erreur, savoir que, à défaut d'un concile général, c'était pour tous les princes un droit et un devoir de subvenir, chacun chez soi, aux besoins et aux défauts de l'Église. « Et quand il y aurait, à l'heure même, un concile général, serait-ce une raison pour renoncer à la présente assemblée, ou à telle autre que le roi pourrait intimer dans le même but ? Non. Un concile général se composerait, en majorité, de gens étrangers à la France, incapables, par conséquent, de bien apprécier les vœux et les besoins du royaume. N'a-t-on pas vu, sous Charlemagne, plusieurs conciles en même temps ? N'a-t-on pas vu un concile général, celui de Rimini, où avait triomphé l'Arianisme, condamné en France par un synode que présidait Hilaire de Poitiers ? Et c'est la doctrine de ce synode qui, en dépit du concile général, est devenue celle de l'Église. »

Le chancelier croyait-il, de bonne foi, n'attaquer que le pape ? Les protestants ne pouvaient certes rien dire de plus fort contre l'Église elle-même ; dans nos remarques générales sur l'infaillibilité, nous avons cité ce même fait d'Hilaire de Poitiers anathématisant le pape. Si l'on avoue, — et comment le nierait-on ? — que le colloque de Poitiers a eu raison contre le concile de Rimini, approuvé par un pape, le premier colloque venu peut espérer d'avoir raison contre le concile de Trente.

Après un tel discours, les protestants avaient beau jeu ; et ils auront toujours beau jeu avec les gallicans, pour peu qu'ils les pressent. Aussi, malgré les efforts des prélats, de la reine et du chancelier lui-même, pour qu'ils ne parussent à Poissy qu'en qualité d'accusés, la simple déduction de leur foi et de leurs griefs les posait en accusateurs et en juges. Bèze, leur orateur [1], avait beau modérer ses termes ; il ne dépendait pas de lui que tout ce qu'il disait ne portât coup. Parlait-il des persécutions exercées contre ses frères? C'était leur sang qui criait par sa bouche contre les auteurs de tant de carnages, et la victime est toujours éloquente lorsqu'elle parle en face à ses bourreaux. Se taisait-il sur ces effroyables scènes? Il avait l'air de pardonner, et il n'en était que plus fort. Attaquait-il le clergé? Il ne faisait guère que répéter ce qu'on avait dit aux États d'Orléans ; et ce cardinal de Ferrare, qui représentait le pape au colloque, c'était un fils de Lucrèce Borgia! Exposait-il sa doctrine? Elle était toute mêlée de choses dans lesquelles il se sentait appuyé par les deux tiers de la cour et du parlement. Aussi était-il écouté avec une attention aussi flatteuse pour lui que peu rassurante pour les prélats. « A la mienne volonté que cet homme eût été muet, ou que nous eussions été sourds! » — dit le cardinal de Lorraine à ses intimes. Mais Bèze avait parlé. Personne n'avait été sourd ; il fallait répondre. Le cardinal, au grand déplaisir de plusieurs prélats, qui estimaient que ce serait déroger, avait déclaré qu'il s'en chargeait; mais, pour ne pas paraître disputer,

[1] Ils étaient quatorze ministres. — Du côté des catholiques, il y avait cinq cardinaux, quarante évêques et une vingtaine de docteurs.

lui; cardinal et prince, avec un hérétique de néant, il fit ce que font encore beaucoup de champions du romanisme, établissant très-bien, *ex professo*, certaines théories, certains faits, et se moquant des objections, comme si une seule objection non résolue ne suffisait pas pour abattre tout ce qu'on aura élevé, en théorie, de plus beau et de plus serré. Nous l'avons assez dit ailleurs : en présence de la plus petite erreur sur quelque point que ce soit, que devient le plus magnifique exposé du système romain sur l'autorité et l'infaillibilité de l'Église? Le cardinal frappait à faux; des théories ne sauraient réfuter des faits. Forcé, d'ailleurs, de se tenir sur le terrain glissant des idées gallicanes, il arrivait à chaque instant au bord des questions les plus délicates. Comment soutenir, en même temps, et l'autorité du pape et ces libertés que le pape n'avait jamais reconnues? Comment parler au nom de l'Église universelle, quand on se prétendait en droit de contrôler les décrets d'un concile général? Comment mettre en avant la nécessité d'un chef dans l'Église, quand tout le monde savait que cette assemblée même avait été convoquée malgré lui? — Et tout ce que nous disons du colloque de Poissy, on le dirait de la fameuse assemblée du clergé sous Louis XIV. Comme le cardinal de Lorraine en 1561, Bossuet, en 1682, avait besoin de plus d'habileté pour ne pas avoir l'air de démolir Rome, qu'il n'en avait jamais montré pour attaquer Genève.

Or, à Poissy, il y avait un homme à qui le gallicanisme n'était guère moins odieux que la Réforme. C'était le fougueux Lainez, bientôt après général des jésuites, et alors attaché au cardinal de Ferrare, légat du pape auprès de Charles IX. La convocation du colloque

n'avait pas eu de plus grand adversaire que lui. Il n'y assistait qu'en gémissant ; la défaite la plus complète des docteurs calvinistes ne lui eût pas fait digérer l'affront d'une assemblée tenue sans le pape et malgré le pape. Enfin, il éclata, mais contre la reine et la cour plus encore que contre Bèze. Les protestants en furent quittes pour s'entendre appeler *renards, serpents* et *singes ;* la cour fut longuement et catégoriquement censurée pour avoir fait brèche à l'Église, en se mêlant de ce qui ne la regardait pas. On se tut. A moins d'une rupture éclatante, que pouvait-on répondre ? Il fallut encore se résigner aux louanges dont Pie IV combla son bouillant champion, tandis qu'il menaçait d'excommunier le chancelier et prenait presque la défense d'un certain Tanquerel, condamné par le parlement pour avoir soutenu que le pape peut déposséder les princes rebelles à l'autorité de l'Église. En somme, il faut avouer que l'unité romaine, dont on s'est fait depuis un si terrible argument, ne devait pas frapper beaucoup les anti-romains de cette époque. Quand les tâtonnements de Trente ne leur auraient pas montré combien il s'en fallait qu'elle fût réelle, même dans les choses de foi, — quelle valeur pouvait-elle avoir, à leurs yeux, chez des gens si profondément en désaccord sur la constitution, le siége, l'essence même du pouvoir qui était chargé, disait-on, de l'établir et de la garder ? Ce désaccord lui-même pouvait-il être considéré comme en dehors des choses de foi ? — Nous retrouvons ici, mais en action, tous les arguments de notre premier livre. Toutes les fois que les papes ont osé appeler ou faire appeler le gallicanisme une hérésie, ils l'ont fait ; toutes les fois qu'il leur a convenu de soulever quelque haine contre

la France et les Français, c'est comme hérétiques qu'ils les ont peints aux populations fanatisées. En Italie, en Espagne, dans les colonies espagnoles et portugaises, hérétique et Français étaient synonymes. Des héros de la Saint-Barthélemy vont s'établir en Amérique. Tout couverts du sang protestant, que sont-ils aux yeux des ultramontains du Nouveau-Monde? Des hérétiques. Philippe V monte au trône d'Espagne. Il a assisté aux dragonnades; il arrive sous les auspices de celui qui les ordonna, et qui se croit le plus zélé catholique de l'Europe, le fils aîné de l'Église, un second Théodose, enfin, comme le lui a dit Bossuet. Aux yeux de ses nouveaux sujets, qu'est-il? Un hérétique. Qu'il aille à Naples, et le sang de saint Janvier refusera de se liquéfier, parce que le miracle ne saurait avoir lieu, diront les prêtres, là où règnent des hérétiques. Jusque dans les guerres de notre siècle, jusqu'en 1823, lorsque la France officielle était plus catholique que jamais, mais gallicane, — c'était sur un sentiment d'horreur religieuse, plus encore que sur celui de l'indépendance nationale, que l'Espagne appuyait sa résistance à l'intervention française.

Pour en revenir au colloque, ce fut aussi en Espagne que le gouvernement et le clergé furent le mieux d'accord à en blâmer les auteurs. Philippe ne s'en tint pas là. Les divisions de la France le préoccupaient vivement; il y avait longtemps qu'il désirait s'en mêler. De làcette intervention fatale, qui devait aboutir aux folies et aux horreurs de la Ligue. Il commença par se plaindre des dangers résultant pour ses états, disait-il, du voisinage d'un royaume où les intérêts de la foi étaient si mal gardés; il saurait faire en sorte que, après avoir

pris tant de peine pour extirper d'Espagne les dernières racines de l'hérésie, il ne fût pas forcé de la voir fleurir à ses portes. Il ne s'expliquait pas ; mais on en savait assez pour le comprendre. Deux mois avant le colloque, on avait saisi à Orléans une espèce de requête à lui adressée au nom du clergé de France, et cet écrit, malgré l'ambiguité des termes, concluait assez clairement à la nécessité d'une intervention armée. Quoique le clergé, en corps, n'en fût pas complice, tant de ses membres s'y trouvaient compromis, que le gouvernement fit cesser les informations ; ne pouvant punir, il aima mieux ignorer.

Philippe II était donc assuré de sympathies puissantes ; on en eut plus tard assez de preuves. Dans le clergé romain, les intérêts de l'Église et de Rome vont nécessairement avant ceux de la patrie. Ce n'est que par inconséquence, et en s'exposant à se voir dans les positions les plus fausses, qu'un prêtre peut être un Français, un Allemand, et, en général, un citoyen. Que cette heureuse inconséquence soit fréquente ou rare, c'est une question délicate que nous n'avons pas à examiner ; la réponse, d'ailleurs, devrait varier beaucoup, suivant les temps et les lieux. Il y a des prêtres bons citoyens, grâce à Dieu, comme il y en a de tolérants ; mais, de même que ces derniers ne le sont et ne peuvent l'être qu'en désobéissant à leur Église, de même, le seul prêtre conséquent et complet, c'est celui qui n'a d'autre patrie que Rome, d'autre souverain que le pape.

IX

Cependant les évêques du colloque avaient envie d'accorder quelque chose, ou, s'ils n'en avaient pas envie, ils comprenaient qu'il paraîtrait étrange d'avoir appelé les protestants, dont on connaissait de reste toutes les opinions, pour ne leur rien accorder.

La Cène sous les deux espèces avait le double avantage de ne pas être un point de dogme et d'exciter le plus vif intérêt. Le concile n'avait pas tranché la question ; en consentant à l'ajourner, il avait permis de ne pas croire qu'elle fût irrévocablement décidée dans le sens romain. On arrêta donc que le pape serait prié de céder sur ce point. Quelques évêques pensaient même que le roi était compétent pour régler l'affaire par un édit ; mais on jugea plus prudent de ne pas s'engager dans ce mauvais pas.

Le pape répondit que cette demande lui avait déjà été faite par l'empereur ; que lui, personnellement, il y aurait consenti sans trop de peine ; mais que les cardinaux avaient été presque unanimes à lui conseiller de refuser. Pourtant, par égard pour la France, il les consulterait encore.

Un consistoire eut donc lieu (10 novembre) ; et non-seulement la demande ne passa pas, mais ce fut l'occasion des plus vives récriminations contre le pays d'où elle arrivait. Tout ce que le pape pensait, les cardinaux le dirent. On accusa hautement d'hérésie et la cour, et le parlement, et les évêques. Le cardinal de la Queva,

qui avait failli être pape, osa dire que si jamais le pape consentait à cette innovation, il irait, lui, crier miséricorde sur les degrés de Saint-Pierre; c'était dire que le pape lui-même, à ses yeux, serait hérétique s'il donnait les mains à pareille chose. Le cardinal de Saint-Ange ajouta que, parce que les Français étaient malades, ce n'était pas une raison pour leur donner, en guise de médecine, un calice plein de poison. Et comme l'ambassadeur de France lui demandait si les évêques des premiers siècles avaient donc été des empoisonneurs, puisqu'ils donnaient la coupe à tout le monde, un autre répondit qu'elle était bien réellement empoisonnée pour quiconque y participait la croyant nécessaire, puisque c'était nier, contre l'opinion de l'Église, que le corps du Sauveur fût tout entier dans le pain.

Malgré cette unanimité, le pape hésitait; il calculait avec frayeur les conséquences que pourrait avoir son refus. Il voulut d'abord engager l'ambassadeur à retirer la demande ; mais ce ministre répondit qu'il n'en avait pas le pouvoir. Alors, le pape imagine de s'en remettre au concile. Ce n'est pas, dit-il, qu'il ne se croie pleinement en pouvoir de prononcer ; mais, puisque le concile va s'ouvrir, pourquoi lui soustrairait-on un objet lié à des questions qu'il étudiera ? Il promet, d'ailleurs, de faire en sorte que ce point soit examiné un des premiers.

X

Malgré cela, la cour de France était moins disposée que jamais, soit à envoyer des évêques, soit à recon-

naître un concile auquel ils n'auraient pas pris part. A force de chicanes et de mauvais vouloir, elle avait fini par mettre le bon droit, presque la raison, du côté de la cour de Rome, car il y avait un an que le pape faisait sérieusement de son mieux pour que le concile fût en état de s'ouvrir. Quels que fussent, au fond, ses sentiments et ses craintes, on ne pouvait plus lui reprocher ni négligence, ni tergiversations. L'envoi de six légats témoignait assez qu'il ne voulait plus reculer. Par ses soins, près de cent évêques étaient à Trente, c'est-à-dire un tiers de plus que dans aucune des anciennes sessions. Sur ce nombre, à la vérité, il y avait beaucoup d'Italiens; mais ce n'était plus la faute du pape si les étrangers s'obstinaient à ne pas venir. Il pensa donc qu'après huit mois d'attente sa responsabilité était à couvert, et on décida, en conséquence, que la première session aurait lieu le 18 janvier 1562.

La rédaction du décret d'ouverture était encore plus épineuse que ne l'avait été celle du décret de convocation. L'assemblée peut-elle éviter de s'expliquer? Il faut bien qu'elle se présente ou comme un nouveau concile, ou comme la continuation de l'ancien. Les évêques d'Espagne étaient fortement pour cette seconde alternative; plusieurs menaçaient de se retirer si on cédait ou si on paraissait céder sur ce point. Les Italiens, pas plus qu'eux, n'avaient envie de céder; mais ils comprenaient, comme le pape, qu'une explication nette amènerait d'Allemagne et de France les plus dangereuses protestations.

On trouva donc encore moyen de rester dans le vague. Rien n'est impossible en diplomatie; mais c'était un triste début que de ne pas oser dire ce qu'on était

unanimes à penser. « Vous plaît-il que le saint concile de Trente, œcuménique et général... soit célébré à partir d'aujourd'hui, toute suspension étant levée, suivant la forme et la teneur des lettres de notre saint père le pape, et qu'on y traite, en gardant l'ordre convenable, ce qui paraîtra expédient pour subvenir aux maux présents..., etc.? » Ainsi, *toute suspension est levée,* ce qui suppose, il est vrai, une convocation antérieure à la présente; mais on ne dit pas que cette convocation ait rien produit, qu'il y ait eu des sessions, des décrets. On renvoie à la bulle, et nous avons vu qu'elle ne disait non plus rien de précis. Tout cela, humainement, est peut-être fort excusable; faire autrement, c'eût été tout rompre. Mais ce décret menteur n'en est pas moins accolé à ceux qu'on nous dit saints et infaillibles; le concile ne s'y donne pas moins que dans les autres le titre de saint, d'œcuménique, d'assemblé légitimement avec l'assistance du Saint-Esprit.

L'ouverture eut donc lieu. Cent-dix prélats en grand costume, accompagnés de leurs officiers, de leurs prêtres, de leurs docteurs, prirent solennellement possession de la cathédrale, au bruit de l'artillerie et des cloches, et entre deux haies de soldats. Aucun ambassadeur n'était encore arrivé, ce dont Pallavicini est très-chagrin. « Il semble, dit-il[1], que la scène sur laquelle se passaient de si belles choses n'avait pas toute la splendeur nécessaire, tant que les représentants des rois n'y figuraient pas. » On se sentait, en effet, mais pour une tout autre raison que celle de la pompe extérieure, bien isolés encore, bien faibles. On était plus de

[1] Liv. XV, ch. XVI.

cent ; mais on aurait préféré n'être que cinquante, pourvu qu'il y eût sur ce nombre une douzaine de Français et d'Allemands.

Cependant, malgré ces secrets motifs d'humilité et de crainte, le sermon d'ouverture fut aussi hardi que jamais. L'archevêque de Reggio, Gaspard del Fosso, avait pris pour sujet l'autorité de l'Église et le pouvoir des conciles. Les évêques eurent la satisfaction de s'entendre déclarer, comme jadis dans le trop fameux sermon de Musso, que le Saint-Esprit allait parler par leur bouche. Et quant à l'autorité de l'Église : « N'est-ce pas elle, leur dit l'orateur entre autres choses, qui a substitué le dimanche au sabbat, institué de Dieu même? N'a-t-elle pas aboli la circoncision, instituée aussi de Dieu? » D'où il faudrait conclure, pour peu que ce raisonnement fût fondé, non pas que la parole de l'Église est égale à la parole de Dieu, mais qu'elle lui est supérieure. Si c'était le lieu de répondre, nous ferions observer encore que le sabbat et la circoncision étaient des pratiques, non des dogmes; que ces pratiques ont été, non pas abolies, mais remplacées, l'une par le dimanche et l'autre par le baptême; que cette substitution est l'œuvre des Apôtres; que, fût-elle du fait de l'Église, le droit de modifier des pratiques n'entraîne aucunement celui d'enseigner des dogmes. Si l'abolition du sabbat et de la circoncision datait, comme tant d'idées romaines, du dixième, du douzième siècle, serions-nous tenus d'y souscrire? Comment prouver l'autorité de l'Église par des décisions qu'on serait fondé à rejeter si elles n'émanaient que de l'Église? — Cet argument est pourtant en grande faveur, de nos jours encore, dans les écrits des controversistes romains.

XI

Un mot, glissé dans le décret, devait amener plus tard bien des orages.

Les évêques venus les premiers à Trente avaient eu plusieurs mois pour se voir entre eux et pour se communiquer leurs idées. De ces délibérations intimes étaient sortis quelques projets de décrets, prêts à être soumis à l'assemblée, et qui n'étaient pas tous également selon les vues du pape. Les légats n'étaient pas en peine de les faire rejeter. Mais il importait encore qu'on ne les mît pas en délibération ; il importait surtout de ne pas entrer, même à propos de décrets non hostiles, dans la voie périlleuse des propositions individuelles ou collectives. Pourtant, faire décréter que les légats seuls auraient le droit d'introduire les sujets, c'était impossible ; les étrangers auraient tous protesté, et les Italiens mêmes n'y auraient pas tous souscrit. On chercha donc à mettre, dans le décret d'ouverture, au moins le germe du droit dont on s'attendait à avoir besoin. Les décrets, jusque-là, avaient porté simplement : « Le saint concile... y présidant les légats du Siége apostolique... » C'était déjà beaucoup ; nous avons vu, dans le temps, comment on s'y était pris pour éluder la question si c'était une présidence d'honneur ou de droit divin, si elle était, ou non, indispensable à la légitimité du concile. Cette fois, ce ne fut plus *présidant,* mais « *proposant* et présidant [1]. » La phrase ne disait donc

[1] *Proponentibus* Sedis apostolicæ legatis, et præsidentibus.

pas qu'ils dussent proposer *seuls,* mais elle pouvait le dire, et nous verrons bientôt qu'elle n'y était que pour cela. — Était-ce encore simple diplomatie? Nous pensons que, même entre diplomates, ceci risquerait fort d'être appelé tout autrement. L'archevêque de Grenade et trois autres Espagnols le dirent en face aux légats.

Ce droit de proposer ne laissait pas que d'être embarrassant. Comme il ne fallait pas songer, pour le moment, à reprendre le plan de 1551, puisque c'eût été trancher, en fait, la question de la continuation, il s'agissait de trouver quelque sujet tout nouveau, qui ne se liât strictement à rien, et qui pût également figurer soit au début, soit au milieu, soit à la fin d'un concile.

Les légats proposèrent donc d'examiner ce qu'il y aurait à faire au sujet des livres défendus ou à défendre; question vague, qui ne pouvait amener, comme il arriva en effet, qu'un décret insignifiant. Que pouvait-on demander à l'assemblée? De dresser elle-même le catalogue des livres à condamner? C'était impraticable; tout au plus pouvait-elle en charger une commission. De fixer d'après quelles règles on les condamnerait? Mais il était évident que tout livre contraire aux décisions de l'Église, et notamment à celles du concile lui-même, était, par cela seul, une lecture à interdire. De décréter que le pape et les évêques eussent l'œil sur tout ce qui se publierait? Mais il y avait longtemps que leur vigilance était éveillée, et l'inquisition, d'ailleurs, ne leur laissait rien à faire. C'était donc un sujet de conversation, plutôt que de discussion, qu'on présentait au concile; plus d'un évêque trouvait étrange qu'on employât de la sorte le temps d'une assemblée si nombreuse, si péniblement réunie, si tardivement ouverte.

XII

La prohibition des livres a commencé, comme tous les abus, par des mesures légitimes et sages. Il est évident qu'un pasteur ne fait que son devoir en indiquant au troupeau les écrits qui lui paraissent dangereux ; mais il est évident aussi que son droit ne saurait aller jusqu'à les interdire autrement que par un appel à la conscience des lecteurs. Pendant longtemps, cette interdiction fut seule en usage. Vers l'an 500, nous voyons le pape Gélase publier un premier *Index* général de livres hérétiques ou réputés hérétiques ; mais il se borne à en donner la liste. Les fidèles sauront que l'Église les condamne ; voilà tout. Peu à peu, voici des menaces, mais elles n'ont encore rien de choquant : on s'en tient à faire observer que celui qui lit un livre hérétique, le sachant hérétique, commet le péché de quiconque s'expose volontairement à une tentation. Vers le douzième siècle, l'usage s'introduit d'anathématiser du même coup l'hérétique et ses ouvrages ; l'interdiction est alors plus sévère, mais ce n'est toujours qu'une interdiction. Enfin, elle s'aggrave encore, et, peu à peu, c'est l'excommunication qui la sanctionne. Ainsi, en excommuniant Luther, Léon X prononce la même peine contre ceux qui liront ses livres. A l'époque du concile, c'était la forme ordinaire des condamnations de ce genre.

Paul IV, dont nous avons raconté les violences, s'était particulièrement distingué dans cette guerre à mort entre le catholicisme et la liberté. Un vaste Index, rédigé sous ses yeux par l'inquisition des États romains,

nous est resté comme un curieux monument du despotisme, ou, si l'on veut, du délire papal. Aussi peu respectueux envers ses prédécesseurs qu'envers les princes, et sans s'inquiéter de la brèche qu'il fait par là à sa propre infaillibilité, Paul condamne sans façon des ouvrages imprimés en Italie, à Rome même, sous les yeux et avec l'approbation des papes, par exemple les annotations d'Erasme sur le Nouveau-Testament, approuvées par Léon X en 1518. Selon Pallavicini, rien de plus simple. « Est-ce que le pape, en signant un bref de ce genre, peut toujours examiner les écrits par lui-même ou par des hommes très-habiles? Pourquoi le temps ne ferait-il pas distinguer, à une seconde lecture, ce qu'on n'a pas aperçu à la première? [1] » Très-bien ; mais alors, ajouterons-nous, pourquoi le temps ne ferait-il pas apercevoir, à une troisième lecture, le contraire de ce qu'on a cru voir à la seconde? Avec ce raisonnement, très-juste en soi, le pape est dans les mêmes conditions de redressement et d'erreur que le premier docteur venu ; il pourra toujours y avoir appel du pape mal informé au pape mieux informé. C'est gallican, mais ce n'est guère orthodoxe.

Quoi qu'il en soit, Paul IV n'y regardait pas de si près ; il allait droit devant lui : tant pis pour ceux qui se trouvaient sur sa route, fussent-ils papes comme lui. Parmi les auteurs condamnés, son Index ne signale pas seulement des hérétiques proprement dits, mais tous ceux qui ont élevé le moindre doute sur les droits et les prétentions de Rome. N'avait-il pas appelé hérétiques, en plein consistoire, ceux qui avaient voulu lui rappeler

[1] Liv. XV, ch. XVIII.

sa promesse, faite en conclave, de ne nommer que quatre cardinaux à la fois? Il y avait hérésie, selon lui, à penser que le pape pût être lié, même par un serment; dans quel abîme d'hérésie n'étaient donc pas plongés, à ses yeux, ceux qui osaient parler de poser d'autres limites à ce pouvoir plus absolu que celui de Dieu même, car personne n'a jamais dit que Dieu ne fût pas lié par ses promesses et pût avoir la pensée de les violer? Étaient encore anathématisés en bloc, dans ce même Index, tous les ouvrages publiés ou à publier par soixante-deux imprimeurs nominativement désignés, et généralement tout livre sortant de chez un imprimeur qui aurait édité, une seule fois, un livre hérétique. Bref, il n'y avait peut-être pas en Europe un seul homme sachant lire qui ne se trouvât pris, d'une manière ou d'une autre, dans les anathèmes de ce décret; et la seule peine indiquée pour tous ces cas si divers, c'était l'excommunication. — Avions-nous tort de parler de délire?

Aussi ce décret avait-il été beaucoup critiqué, même à Rome. Les gens sensés trouvaient ce déluge d'excommunications beaucoup moins propre à épouvanter les peuples, qu'à les familiariser avec une peine qui n'est plus rien dès qu'elle cesse d'être la plus terrible de toutes. Le concile fut donc conduit tout d'abord à s'occuper des mesures de Paul IV. On s'accordait à en blâmer la rigueur, mais on ne savait comment y toucher. De tous les livres condamnés par ce pape, il n'en était aucun qu'une assemblée d'évêques pût regarder comme absolument sans reproche; et s'il y en avait un certain nombre qu'elle eût préféré ne pas voir anathématisés, il n'y en avait pourtant aucun qu'elle pût réhabiliter. Puis: « Ne vaut-il pas mieux, disait Pierre Contarini, évêque

de Baffa, ne vaut-il pas mieux défendre mille ouvrages qui ne le méritent pas, que d'en permettre un seul qui le mérite? Ah! — ajoutait-il naïvement, — les livres sont-ils donc si rares, qu'il faille tant craindre d'en interdire un peu trop! » Pallavicini veut bien trouver cet avis *singulier*. Sachons-lui-en gré, car il est rare qu'il n'admire pas d'autant plus que ce qu'il rapporte est plus étrange. Mais si cet avis est singulier, de quel autre nom appellerons-nous celui de l'historien lui-même, avouant que Paul IV alla trop loin, mais persistant à accorder à l'Église, sur ce point, un pouvoir sans bornes, sans contrôle? Et si nous relevons ici cette manière de voir, ce n'est point parce qu'il l'a soutenue; que nous importe? — C'est parce qu'elle n'a jamais cessé et ne saurait cesser d'être celle de l'Église romaine. Il n'y a pas vingt-cinq ans qu'elles sont tombées de la prétendue chaire de saint Pierre, ces paroles que nous avons déjà citées, et que tant de gens voudraient aujourd'hui effacer de la mémoire des peuples : « La liberté de la presse est une liberté monstrueuse, dont on ne saurait avoir trop d'horreur! »

En consentant à la révision de l'Index, le pape avait commencé par faire en sorte qu'elle ne portât aucune atteinte à ses droits. Considérant donc comme étant encore dans toute leur force les défenses émanées de Paul IV, il avait envoyé aux évêques du concile la permission de lire les livres notés par ce pape; mais cette autorisation avait été généralement considérée comme une atteinte à la dignité de l'assemblée. On s'étonnait avec raison que des évêques, légitimement réunis pour fixer la foi et la discipline de l'Église, eussent encore besoin d'une permission spéciale du pape pour lire les

livres qu'ils étaient appelés à condamner. Sous des formes polies et bienveillantes, c'était l'asservissement le plus complet que Rome eût encore imposé à aucun concile.

XIII

On a vu les difficultés qu'avait soulevés, sous Jules III, la venue des protestants. Comme cette question ne pouvait manquer d'être reprise, les légats avaient cru trouver, dans l'affaire de l'Index, un moyen d'en ôter ce qu'elle avait de plus embarrassant. Ils proposaient donc de les appeler, non comme théologiens et représentants de la Réforme, mais comme auteurs intéressés dans la rédaction du catalogue, et qu'il fallait entendre avant de les condamner.

Rien de plus illusoire, si même on peut appeler illusoire ce qui est trop clair pour tromper personne. Les écrits protestants étaient trop ouvertement hérétiques, pour que ce ne fût pas une vaine cérémonie de demander des explications aux auteurs. Ceux-ci ne viendraient donc pas, et c'était ce qu'on voulait. Aussi la demande d'un sauf-conduit, renouvelée par l'empereur, ne souffrit-elle, cette fois, aucune difficulté. Seulement, deux évêques voulaient y faire mettre cette condition curieuse que les hérétiques viendraient, non pour disputer, mais pour se convertir.

Il n'y avait donc pas encore eu de décret aussi insignifiant que celui qui fut lu dans la session du 26 février. Bien des prélats en avaient honte; ils se demandaient si on pouvait même appeler décret la simple annonce

qu'une commission était nommée, et qu'elle recevrait avec plaisir ceux qui croiraient avoir des explications à lui donner. Au reste, quelque mince que fût le résultat des délibérations, elles avaient été fort longues, et c'était à peine si le décret avait pu être prêt au jour fixé. Tous les membres voulaient parler; tous voulaient faire acte de présence sur ce théâtre que la plupart d'entre eux, simples prêtres lors des anciennes sessions, n'avaient encore salué que de loin. Lorsqu'on en vint à discuter le texte, les légats furent obligés de régler qu'on l'arrêterait séance tenante, dût-on y passer la nuit. C'était le meilleur moyen d'en finir; mais c'était, en même temps, peu rassurant pour l'indépendance de l'assemblée.

Ce sauf-conduit qui, selon toute apparence, ne devait servir à personne, coûta aussi bien des jours de travail. Les Espagnols se récriaient sur l'abus qu'on pourrait en faire pour échapper aux rigueurs de l'inquisition. Un accusé demandera à sortir de prison pour aller se justifier devant le concile; il faudra donc le lui permettre, au risque de le voir aller, non à Trente, mais à Genève? — Sur ce, grand embarras, grands débats. Il faut qu'on ait l'air d'ouvrir la porte, et il faut qu'on ne l'ouvre pas. Enfin, un moyen est trouvé. Lisez. Voici d'abord, dans le décret préliminaire, les invitations les plus pressantes. C'est par les entrailles de la miséricorde divine [1] que le concile exhorte les hérétiques à venir à Trente, à ouvrir leurs cœurs, à se jeter dans les bras de cette tendre mère qui brûle de leur pardonner [2]. Voici en-

[1] Per viscera misericordiæ Dei.

[2] ... Ad tam piam et salutarem matris suæ admonitionem excitentur et convertantur; omnibus enim charitatis officiis sancta synodus eos ut invitat, ità complectitur.

suite, dans le sauf-conduit lui-même, quatre pages remplies des plus minutieuses sûretés; seulement, on ne parle encore que des hérétiques d'Allemagne. Voici enfin un dernier paragraphe où ces sûretés sont étendues aux hérétiques de quelque autre royaume, nation, ville, province que ce puisse être, « où se professent des doctrines contraires à celles de l'Église. » Que voudriez-vous de mieux ? Mais attendez. A côté de ces mots *où se professent,* on a glissé *impunément*. Avec ce mot, partout où l'inquisition existe, n'importe sous quelle forme, partout où on n'est pas hérétique *impunément*, le sauf-conduit est nul, et l'appel, avec ses tirades charitables, n'arrachera pas une victime à la prison ou au bûcher.—Abominable fraude, qui suffirait seule à salir tout le recueil des actes du concile !

Le cœur se serre en songeant à quelle affreuse milice était remise, chez des millions de chrétiens, la garde des décrets de foi que nous voyons élaborer à Trente. Ils n'étaient pas encore définitivement écrits, qu'ils se gravaient, au fond de l'Espagne, avec des tenailles ardentes, sur des corps promis aux bûchers. Et Rome d'applaudir ; et le pape de répéter que Philippe était en effet le roi *très-catholique*, le plus pieux et le plus orthodoxe des monarques, le seul qui fût resté ce que tous auraient dû être.

XIV

Cependant ces mêmes Espagnols, si zélés pour une institution chère au pape, ne laissaient pas de donner,

sur d'autres points, de vives inquiétudes. Il n'y avait pas de séance où ils ne fissent leurs efforts pour ramener la fameuse question de la résidence et du droit divin. Plus ils étaient ultramontains par leurs dogmes, mieux ils s'enhardissaient à ne pas l'être par leurs idées sur la dignité de l'épiscopat, le rôle des évêques dans l'Église, la nature et l'étendue de la suprématie du pape. Ce serait une histoire bien instructive que celle de ce demi-gallicanisme qui n'a pas encore de nom chez les historiens, si libéral et si hardi d'un côté, si profondément despotique et persécuteur de l'autre. Nous aurons à en recueillir encore bien des traits. Il ne sera pas sans intérêt pour nous de trouver au fond de l'Espagne, en plein seizième siècle, tant d'auxiliaires contre le pape, contre le catholicisme, par conséquent, sans qu'ils s'en soient doutés, car ce n'est pas impunément qu'on ébranle une clef de voûte.

Il fallut donc essayer de les contenter en proposant, parmi d'autres sujets que nous ne détaillerons pas, un nouvel examen des moyens de généraliser la résidence. Le cardinal Simonetta, un des légats, chef du parti ultra-papal et de ce que nous appellerions aujourd'hui l'extrême droite, ne voulait même pas ce commencement de concession ; le cardinal de Mantoue, premier légat, chef des ultramontains modérés, l'avait positivement voulue. Malgré leurs efforts réunis pour concentrer la discussion dans le paisible examen des moyens, elle tomba immédiatement sur ce dont ils avaient voulu l'écarter, et la question devint aussi complexe, aussi irritante que jamais.

Nous ne reviendrons pas sur ce que nous en avons dit. Onze séances y furent consacrées. Maintes fois il y

eut des paroles vives, des commencements de tumulte. Depuis les anciens débats, rien n'était changé; les mêmes principes, les mêmes intérêts, les mêmes passions se retrouvaient en présence. Même obstination, chez les uns, à affirmer qu'une fois la résidence déclarée de droit divin, elle sera universellement pratiquée; même obstination, chez les autres, à soutenir qu'elle ne le sera pas mieux, et que, d'ailleurs, en toutes choses, les bons effets ne prouvent pas toujours la vérité du principe. En ceci, ils n'avaient pas tort. On n'avait pas à décider lequel des deux systèmes faisait le plus de bien ou le moins de mal, mais lequel des deux était le vrai. Est-ce de par le pape ou de par Dieu qu'un évêque est tenu de résider dans son Église ?

Il n'y avait donc, ce semble, une fois la question suffisamment débattue, qu'à aller aux voix. La majorité d'un concile n'est-elle pas nécessairement dans la vérité? Mais la faction papale désirait ardemment qu'on ne votât pas; même dans les partisans du droit divin, il y en avait qui redoutaient, pour l'honneur et l'autorité du concile, une votation où ils voyaient qu'on serait si loin d'être unanimes. Les légats eux-mêmes n'étaient pas d'accord. Trois voulaient faire voter; deux s'y opposaient [1]. Or, ils avaient ordre du pape de ne jamais agir que de concert. Mais comme il fallait en finir, le cardinal de Mantoue, président, décida qu'on voterait.

On vota donc. Les historiens ne sont pas d'accord sur le nombre des votants et la répartition des voix. Tenons-nous-en donc à Massarelli, secrétaire du con-

[1] Ils n'étaient encore que cinq.

cile, cité par Pallavicini comme seul exact sur ce point.

Selon Massarelli, il y eut cent trente-sept votants. Pour la déclaration du droit divin, soixante-six; contre, soixante-et-onze. Majorité papale, cinq. Mais, toujours selon Massarelli, parmi les soixante-et-onze voix comptées comme contraires à la déclaration, il n'y en eut que trente-sept qui le furent absolument; des trente-quatre autres prélats, les uns répondirent : « Oui, pourvu que l'on consulte d'abord le pape, » et les autres : « Non, si l'on ne consulte d'abord le pape; » ce qui montrait assez qu'ils étaient, au fond, pour l'affirmative, et que c'était par égard pour le pape qu'ils ne se joignaient pas aux affirmants.

Il y avait donc, en réalité, une majorité considérable en faveur du droit divin. La séance avait été longue et orageuse; on congédia l'assemblée sans lui demander à quoi elle entendait que cette votation dût aboutir, et les legats, pour sortir d'embarras, l'interprétèrent dans le sens d'un renvoi au pape, bien que ce renvoi n'eût été positivement voté que par trente-quatre membres, juste le quart de l'assemblée. Aussi voulaient-ils n'en plus parler; mais on sut qu'un des secrétaires du cardinal de Mantoue était immédiatement parti pour Rome, et les Espagnols s'en plaignirent, dans la congrégation suivante, avec beaucoup d'aigreur. « Sommes-nous ici un concile, ou simplement les conseillers du pape? Mieux vaudrait dire nettement qu'on ne veut pas de concile, que de le convoquer pour l'asservir! » Et ces propos, journellement répétés, étaient d'autant plus inquiétants qu'ils partaient de gens plus zélés pour la discipline et la foi. « Sa Sainteté, écrivait l'ambassa-

deur de France à Rome [1], se trouve présentement fort empeschée à cause des doléances que ces prélats ont faict, de ce que les affaires du dict concile sont renvoyées et consultées par deçà, disans que c'est violer la liberté d'icelui. »

Ce dont Sa Sainteté était encore plus *empeschée* que de l'irrégularité du renvoi, c'était le renvoi lui-même. Une lettre de l'ambassadeur de Florence au duc Cosme, son maître, peint très-bien la situation. Selon lui, après la majorité évidente acquise au principe du droit divin, Pie IV était moralement tenu de se prononcer dans ce sens; mais, d'autre part, quand sa conviction ou son intérêt n'y eût pas été contraire, c'était encore chose grave que d'ériger en article de foi ce qu'avaient combattu trente-sept prélats orthodoxes. Même à n'envisager la chose qu'au point de vue humain, ne serait-ce pas une espèce de trahison envers ces hommes auxquels on devait tant, et par qui les légats menaient le concile? Ainsi, si le pape refuse, mécontentement presque général en Espagne, en Allemagne et en France; s'il accorde, mécontentemant presque général en Italie, plus respectueux, mais, à quelques égards, plus dangereux. — Aussi verrons-nous qu'il sut bien ne pas se prononcer.

XV

A Trente, l'excès du mal avait fini par amener un commencement de remède. La violence des scènes qui venaient d'avoir lieu avait fait généralement sentir qu'il

[1] Lettre à Charles IX, 6 mai 1562.

n'en faudrait pas beaucoup du même genre pour que le concile expirât sous le mépris des catholiques et la risée des protestants. Quelques hommes graves des deux partis s'entendirent pour ne pas donner à l'Église un tel scandale, et à ses ennemis une telle satisfaction. Par un accord tacite, on s'abstint mutuellement de toute allusion à ces débats, et six séances paisibles purent être consacrées à l'examen des autres points proposés.

C'était un mélange assez singulier de toutes sortes de questions; les légats avaient ramassé tout ce qu'ils avaient cru pouvoir être examiné sans qu'on eût à dire nettement si le concile était un nouveau concile, ou la continuation du précédent. Il s'agissait des ordinations, des cures, des destitutions pour incapacité ou mauvaises mœurs, des quêtes pour les hôpitaux, des mariages clandestins, etc.; toutes choses sur lesquelles il y avait en effet beaucoup à dire et beaucoup à régler, mais qu'on ne se serait pas attendu à voir figurer ensemble.

Là, comme ailleurs, parmi les abus signalés, il y en avait qui semblent aujourd'hui des fables. Ainsi, par exemple, on pouvait acheter du pape le monopole des quêtes de tel ou tel hôpital; puis, au moyen d'une somme annuelle et fixe payée à cet établissement, on allait quêter où on voulait et autant qu'on voulait. Ces priviléges, ordinairement très-lucratifs, se transmettaient comme aujourd'hui les actions industrielles; souvent l'exploitateurs ne le tenait que de seconde ou de troisième main, et tous les intéressés y gagnaient encore. Aussi n'y avait-il pas de ruse et de fraude que les agents subalternes n'appelassent à leurs secours. Promesses d'indulgences, prophéties, miracles, tout était bon pour avoir de l'argent.

Quoiqu'il n'y eût à Trente qu'une voix contre ce scandale, on n'osait y porter la main. Comment annuler des actes authentiquement émanés de Rome? Il fallut donc, comme dans l'affaire de l'Index, recevoir le consentement du pape, et, là-dessus, nouvelles plaintes que le concile fût plutôt à Rome qu'à Trente. On demandait si c'était donc pour l'habituer à l'obéissance que les légats lui avaient présenté, à son début, des sujets rentrant presque tous dans l'autorité administrative du pape, de sorte que les plus hardis des évêques étaient forcés de sentir qu'on ne pouvait y toucher sans son autorisation.

Cependant ces quelques séances paisibles, signalées par des décisions très-sages, n'empêchaient pas l'affaire du droit divin de rester suspendue, aussi menaçante que jamais, sur la tête du pape et des légats. Quand nous disons *des légats*, c'est inexact : le cardinal de Mantoue, leur président, était de l'avis des Espagnols. Mais le cardinal Simonetta, secrètement investi de la confiance du pape, correspondait directement avec Rome, tenait les fils de toutes les intrigues, et exerçait, en fait, tous les droits de la présidence. Le renvoi au pape était son ouvrage; mais le pape, au moins ostensiblement, ne lui en sut aucun gré. Il fallait répondre, et nous avons vu combien c'était difficile. Le pape communiqua donc au collége des cardinaux une lettre évasive qu'il allait envoyer à Trente; tous approuvèrent qu'il ne se prononçât pas. Il se bornait à protester, d'un côté, que le concile était libre et qu'il n'entendait le gêner en rien, — tout en rappelant fortement, de l'autre, qu'il était le seul chef légitime de l'assemblée, et qu'elle ne saurait jamais avoir pour lui trop d'égards.

Cette réponse, lue aux cardinaux le 9 mai, ne pou-

vait arriver à Trente avant la session, fixée au 14. Les légats l'attendaient avec impatience, comme un allégement à la responsabilité toujours plus lourde sous laquelle ils se sentaient chanceler ; plus tard, ils durent se féliciter de ne l'avoir pas reçue, car on s'en serait autorisé pour vouloir une votation définitive, et le droit divin l'emportait infailliblement. Ils purent donc obtenir qu'on ne publiât dans cette session aucun décret sur ce point ; mais ce ne fut qu'en consentant à ne pas publier non plus les décrets sur lesquels on était d'accord. La question restait donc forcément à l'ordre du jour.

La séance publique se passa en cérémonies. On donna audience à quelques ambassadeurs nouvellement arrivés ; il y eut, comme à l'ordinaire, messe du Saint-Esprit, sermon, pompes de tout genre ; mais on ne lut qu'un décret de quelques lignes par lequel la session était prorogée au 4 juin, et cela, disait-on, « pour des causes justes et honorables[1]. » — Honorables pour qui ? Ce n'était assurément ni pour le concile, qui n'avait encore jamais été si ouvertement mené par le pape ; ni pour le pape, qui se voyait moralement battu ; ni pour l'autorité de l'Église catholique, car c'était un bien singulier spectacle que celui de tant de débats sur un point qui aurait dû être réglé depuis des siècles, — et qui ne l'est pas encore aujourd'hui.

XVI

Des querelles si dangereuses n'avaient pas tardé à pousser Pie IV dans l'ancienne ornière papale. Comme

[1] Justis nonnullis ac honestis causis.

Paul III, comme Jules III, il avait pris le concile en aversion. S'il ne parlait pas encore ouvertement de le rompre, il permettait qu'on en parlât ; ses conseillers, qui n'avaient jamais approuvé la convocation, même à l'époque où il y travaillait avec une certaine ardeur, ne voyaient plus dans l'assemblée qu'un tas de séditieux et de rebelles.

On commença donc à regretter de n'avoir pas annoncé, dès le début, la continuation de l'ancien concile, ce qui eût probablement amené, grâce aux protestations simultanées de l'empereur et du roi de France, la rupture du tout. On le regrettait d'autant plus que, en commençant par là, on eût été sûr de faire voter la chose par une majorité imposante, tandis qu'après la querelle du droit divin, où les partis s'étaient si fortement dessinés, on pouvait craindre un dangereux partage. Malgré cela, le pape résolut d'en courir la chance. « La grande défiance que montre souvent Sa Sainteté avoir des prélats et de la plupart des articles qui se sont proposés jusqu'ici, induit plusieurs à présumer que Sa Sainteté souhaite les moyens qui peuvent abréger on interrompre ledit concile ; et de cette conjecture font grand fondement sur une dépêche faite il y a huit jours pour déclarer la continuation [1]. » — Les légats en avaient donc l'ordre.

Au reste, il ne dépendait plus d'eux ni du pape que ette question restât encore indécise. Outre qu'il était impossible de trouver encore une fois des sujets assez neutres pour n'être pas un lien entre les anciennes sessions et les nouvelles, l'arrivée prochaine des ambassa-

[1] L'Ambassadeur de France à Rome (De l'Isle). Lettre du 15 juin 1562.

deurs de France allait provoquer des explications, et on savait qu'ils devaient commencer par en demander eux-mêmes. L'évêque de Paris, Du Bellai, arrivé depuis peu de jours, parlait et agissait déjà avec une audace peu propre à rassurer le pape sur les dispositions des évêques de son pays. Un jour que l'évêque de Capaccio, Verallo, le contredisait dans une congrégation : « Combien avez-vous d'âmes à conduire? lui avait-il demandé. — Cinq cents, avait répondu l'Italien. — Eh bien, moi, j'en ai cinq cent mille, » avait répliqué le Français. Ce n'était pas la première fois que les prélats italiens s'entendaient railler sur l'exiguité de leurs diocèses. L'évêque de Paris, tout fier de son demi-million de bourgeois, était lui-même un assez mince seigneur à côté de certains prélats d'Allemagne. Quelle distance donc entre ces derniers et ceux d'Italie, entre Verallo et ses cinq cents âmes, et l'évêque de Wurtzbourg, par exemple, qui avait eu pour vassaux jusqu'à treize comtes, cinq barons et plus de trois cent cinquante chevaliers, presque autant, en somme, que Verallo avait d'ouailles! Aussi ces hauts prélats ne s'accommodaient-ils pas aisément de devenir, sur les bancs du concile, les égaux de ces pauvres curés en mitre, dont trente ou quarante n'avaient pas de quoi vivre hors de chez eux, et recevaient du pape une petite pension. Pie IV avait la bonne foi de se plaindre des trois mille écus par mois qu'il lui en coûtait pour les avoir au concile; souvent, dans ses entretiens avec les ambassadeurs, il leur avait naïvement rappelé ce sacrifice, en preuve de sa bonne volonté. Peut-être était-ce moins naïveté que politique, et qu'en payant ces pensions au grand jour, il espérait avoir un peu moins l'air d'acheter des voix.

Il aurait donc bien voulu pouvoir acheter aussi, lui en coûtât-il le double ou le triple, celles des évêques français qu'on attendait d'un jour à l'autre, et qui ne pouvaient manquer de grossir d'autant la faction anti-papale. Ne pouvant s'adresser à eux, il s'adressa au roi. Il lui offrit secrètement cent mille écus en pur don, pour que ses prélats n'exigeassent pas une votation nouvelle sur l'article du droit divin ; il lui en offrait encore cent mille sous forme de prêt, à condition que le tout servît à lever des troupes contre les protestants. Il demandait, en outre, que ces troupes fussent sous les ordres de son légat, qu'on révoquât tous les édits en faveur des protestants, qu'on destituât le chancelier, qu'on ne déposât les armes qu'après l'entière soumission des rebelles. — C'était beaucoup pour deux cent mille écus, et même pour trois cent mille, si Pallavicini dit vrai en donnant ce dernier chiffre, quoique les correspondances [1] ne parlent que de deux cents.

Sur ces entrefaites, les ambassadeurs français arrivèrent. Louis de Saint-Gelais, sieur de Lansac, chef de l'ambassade, avait pour collègues Arnaud du Ferrier, président au parlement de Paris, et Guy du Faur de Pibrac, du parlement de Toulouse. Ce dernier, chargé de la harangue, s'en tira en homme d'esprit. On eût dit, à l'entendre, que les embarras passés et présents lui étaient également inconnus. Il arrivait comme dans une assemblée sans antécédents, ni bons ni mauvais, sans divisions d'aucun genre, sans autres inspirations que celles qu'allait lui fournir l'amour de la religion et de l'Église. « C'est un grand mal que de vouloir tout chan-

[1] Citées par Élie Dupin.

ger ; c'est un grand mal aussi que de vouloir tout conserver, en dépit du temps et des hommes. Il y a eu des conciles peu libres ; il y en a même eu de complétement asservis, témoin celui qui se termina il y a dix ans, et auquel plusieurs d'entre vous ont eu le désagrément d'assister ; mais vous, qui êtes un concile tout nouveau, entièrement libre, assuré de la protection et du concours de tous les princes, qui vous soupçonnerait de ne pas écouter en tout la voix de votre conscience, de recevoir d'autre part que du Ciel les inspirations que vous nous présenterez comme celles du Saint-Esprit? » — Telle était la substance et le ton de sa harangue. Ce n'était qu'une longue et grave satire du concile, du pape, de tout ce qu'on avait fait, de tout ce qu'on était en train de faire.

Il s'agissait de répondre, et la réponse devait être donnée, selon l'usage, dans la plus prochaine session. Quelques évêques voulaient une réplique forte et vive. Les Espagnols et leur ambassadeur, qui ne cessaient de demander qu'on déclarât la continuation, disaient que c'était la seule réponse à faire ; mais, sauf ce point, ils étaient bien près de penser tout ce que Pibrac avait dit. D'autres faisaient observer, non sans raison, que si l'on se mettait à relever quelques-uns de ses sarcasmes, il faudrait les relever tous, ce qui mènerait bien plus loin que ne le permettaient la politique et la prudence. Pibrac, d'ailleurs, avant de livrer son discours, l'avait extrêmement adouci ; on était censé n'avoir entendu que ce qu'on avait reçu par écrit. On répondit donc, le plus généralement qu'on put : « Que le concile n'avait jamais douté des bonnes dispositions du roi de France ; qu'il n'y avait, par conséquent, aucune raison pour prendre

en mauvaise part les observations présentées en son nom; enfin, que le concile entendait effectivement être libre et rester libre, de quelque côté que vinssent les tentatives pour l'asservir. » — Ce dernier trait n'était pas trop mal imaginé pour faire entendre que, à défaut du pape, assez de gens ne visaient guère moins que lui à l'asservissement de l'assemblée. Les princes qui criaient le plus contre l'influence du pape étaient ceux qui avaient le plus d'envie d'y substituer la leur; on trouvait mauvais que le Saint-Esprit vînt de Rome, et l'on faisait en même temps des efforts inouïs pour l'envoyer de Madrid, de Paris, de Vienne, d'Augsbourg. Le concile n'aurait pu secouer le joug d'un maître sans tomber sous le joug d'un autre.

Au milieu de ces tiraillements en tout sens, la session du 4 juin ne put être que la répétition de celle du 14 mai. Point de décrets de foi ni de discipline, mais ajournement au 16 juillet; et même, pour ne pas avoir à tenir une troisième session nulle, on mit dans le décret que ce dernier terme, en cas qu'il dût encore être reculé, le serait par simple arrêté pris en congrégation. Trente-six évêques demandèrent qu'on insérât la promesse d'un décret sur la résidence, ce qui eût été s'engager à voter sur le droit divin; mais la majorité ne voulut pas se lier.

XVII

Ce fut alors que les légats se décidèrent enfin à laisser venir la question de la communion sous les deux es-

pèces. Outre que les ambassadeurs français et allemands n'avaient cessé de prier qu'on s'en occupât, il n'y avait plus qu'un moyen d'échapper à la votation qu'on n'avait pas voulu promettre : c'était de détourner l'attention et les querelles sur un point assez important pour que tout le reste rentrât momentanément dans l'ombre.

Les légats rédigèrent donc un certain nombre d'articles qui embrassaient tout le sujet. C'était la marche ordinaire ; mais elle avait, dans ce cas, l'inconvénient de mettre en question beaucoup plus de choses que ne le voulaient l'empereur et le roi de France. Ce qu'ils avaient demandé, en effet, ce n'était pas une décision dogmatique sur la nature et la valeur de la communion sans vin, mais l'autorisation purement disciplinaire d'accorder le vin aux peuples qui le réclameraient. Ce dernier point étant le seul sur lequel l'Église pût céder, il n'y avait nul besoin d'en aborder d'autres, au moins pour le moment.

Et non-seulement la question n'était pas assez restreinte, mais elle était mal posée. Le premier article était celui-ci : « Tout chrétien est-il obligé, de droit divin, de communier sous les deux espèces ? » Or, c'était déjà un détour. Les protestants ne disaient pas, nous l'avons vu, que le vin fût absolument nécessaire ; ils demandaient pourquoi et de quel droit l'Église l'avait ôté au peuple, surtout après le lui avoir accordé pendant des siècles. « Reçoit-on, était-il dit dans un autre article, quelque chose de moins sous une espèce que sous deux ? » Nouveau détour. Il ne s'agissait pas de savoir si Jésus-Christ aurait pu simplifier la Cène et n'y employer que du pain, mais si, une fois qu'il a trouvé bon

The most enlightened Protestants th

d'y employer pain et vin, on peut obliger les fidèles à se contenter de l'un des d'eux.

Il est vrai qu'à ces deux questions s'en joignait une autre, plus conforme à ce qu'on avait demandé. « Les raisons que l'Église a eues pour ôter la coupe aux laïques lui interdisent-elles de l'accorder jamais à qui que ce soit ? » Ces mots laissaient entrevoir la possibilité d'une concession ; mais comme les deux premiers points ne pouvaient manquer d'être décidés dans un sens tout catholique, il était évident qu'une concession disciplinaire, précédée de deux condamnations dogmatiques, ne ramènerait pas un protestant, et ne pouvait en aucune façon satisfaire les princes qui se flattaient de les ramener.

Aussi les ambassadeurs de l'empereur, qui depuis quelques temps s'étaient montrés plus traitables, afin d'obtenir qu'on abordât ce sujet, cessèrent tout à coup de se contraindre. Le lendemain même du jour où les questions avaient été posées, ils demandèrent une audience aux légats, et c'était pour leur présenter un plan de réformation plus complet, plus hardi, que tout ce qui avait encore été proposé. Ils demandaient :

Que le pape se réformât, lui et sa cour ;

Que tous les évêques, sans exception, fussent obligés de résider ;

Que la pluralité des bénéfices fût définitivement abolie ;

Que tous les ordres monastiques fussent réformés, selon l'esprit de leur première institution ;

Qu'on retranchât du bréviaire et des missels tout ce qui n'était pas tiré de l'Écriture sainte ;

Qu'un certain nombre de prières, sinon toutes, se fissent en langue vulgaire ;

Que le mariage des prêtres fût permis, au moins chez quelques nations ;

Que les revenus des bénéfices sans charge d'âmes fussent consacrés à augmenter le salaire des curés inférieurs ;

Que l'excommunication fût réservée pour un certain nombre de grands péchés et de grands scandales ;

Que les lois ecclésiastiques ne fussent plus regardées comme égales aux lois divines ;

Et bien d'autres choses encore. Enfin, pour verser un peu de baume sur tant de blessures, le vingtième et dernier article demandait qu'on s'abstînt de toute question inutile ou trop délicate, en particulier de celle du droit divin. Faible concession, au fond, car il aurait suffi que le concile accordât deux ou trois des points ci-dessus pour que l'autorité papale fut profondément entamée, plus peut-être que par cette vaine déclaration de principes sur l'essence des droits épiscopaux.

La position n'avait encore jamais été aussi critique ; les légats n'étaient plus à Trente que comme des soldats jetés dans un poste intenable, qu'il ne s'agit plus de garder, mais d'abandonner le plus vite et le moins honteusement qu'on pourra. A leurs ennuis du côté des ambassadeurs et de l'assemblée se joignait, depuis quelque temps, celui d'avoir sans cesse à se justifier auprès du pape. Aigri par ses échecs, Pie IV ne pouvait comprendre pourquoi il en allait autrement que sous ses prédécesseurs, toujours maîtres de l'assemblée, et dirigeant non-seulement les votes, mais les délibérations. Il s'en prenait à ses légats. Armés d'un droit de plus, celui de proposer eux-mêmes tous les sujets à traiter, pourquoi avaient-ils laissé reprendre cette malheureuse question

du droit divin? Simonetta en rejetait la faute sur le cardinal de Mantoue. Celui-ci, quoique partisan du droit divin, avait fait de son mieux pour que la question ne fût pas reprise ; mais, quant à s'y opposer d'autorité, il n'avait pas cru pouvoir le faire. User, dès l'ouverture du concile, du droit plus que douteux que conférait aux légats la clause du premier décret, *proponentibus legatis*, c'eût été provoquer une explication, après laquelle il aurait été évident que la majorité n'avait nullement entendu leur conférer ce droit. Le cardinal de Mantoue offrait sa démission ; le pape n'osait l'accepter, car c'eût été l'aveu public de son mécontentement et de ses craintes. D'ailleurs, par qui le remplacer? Il était généralement aimé. Lui seul pouvait espérer de maintenir quelque unité et quelque harmonie dans le concile.

A la lecture des vingt articles, l'imminence du danger rapprocha les présidents ; ils ne purent plus songer qu'au salut commun. Les ambassadeurs reçurent pour réponse que la question de la coupe suffirait probablement pour occuper l'assemblée jusqu'à la prochaine session. Mais c'était tout au plus un mois de gagné, et, ensuite, comment écarter les vingt articles? Les légats écrivirent donc au pape une lettre désespérée, où ils lui déclaraient qu'ils étaient à bout d'expédients, et qu'il n'y avait plus de salut que dans la rupture du concile.

XVIII

Le pape y songeait. A défaut de voix dans l'assem-

blée, il était en train de se procurer sept mille hommes de bonnes troupes, et il ne parlait de rien moins que de se mettre à la tête de sa confédération européenne contre les protestants. Croyait-il à la réussite de ce projet? C'est peu probable; il connaissait trop bien la position de tous les princes. Il n'y avait, en effet, que le roi d'Espagne et lui qui fussent en état de s'unir ouvertement pour l'extermination de l'hérésie. Tous les autres avaient des ménagements à garder; plusieurs, eussent-ils été libres, n'auraient pas voulu du pape pour chef, et Philippe II lui-même, si ardent à offrir son bras au clergé de France, n'avait pas plus envie qu'un autre d'être le soldat de Pie IV. Peuples et rois s'habituaient tous les jours davantage à séparer dans leur esprit la papauté de l'Eglise, les intérêts de la religion des intérêts de Rome; peuples et rois se montraient tous les jours plus disposés à se passer du pape. L'opposition des prélats espagnols, si éloignés, en même temps, de tout soupçon d'hérésie, si ardents contre les hérétiques, si profondément dévoués aux croyances romaines, contribuait plus que quoi que ce fût à ouvrir les yeux et à détacher les cœurs.

Comment se renoua la chaîne? Comment, du moins, des intérêts si divers purent-ils se remettre à marcher parallèlement? — C'est un problème que nous retrouvons à chaque pas dans l'histoire de l'Église romaine. Étudions-le un moment, non d'une manière générale et abstraite, mais dans les faits qui allaient, à cette époque, en amener encore une fois la solution. L'occasion ne saurait être meilleure.

D'abord, la faiblesse même du pape allait être, bien malgré lui, une des causes de sa force. Supposez-le en

état de mettre sur pied, non pas sept mille hommes, mais cent mille. Il peut se passer des princes ; il peut déclarer la guerre à qui bon lui semble ; il peut dire ouvertement qu'il ne veut pas le concile ; il peut, enfin, non pas seulement demander, mais exiger qu'on s'unisse pour extirper l'hérésie. Le voilà au rang des grandes puissances ; mais aussi le voilà soumis, comme elles, à toutes les chances des armes ; comme elles, il joue le tout pour le tout. Bref, il peut dédaigner les moyens obliques et marcher droit à ses fins ; mais il peut tomber et périr avant d'y être arrivé.

Plus faible, il est patient ; et les patients, en politique, sont les vrais habiles et les vrais forts. Comme ce n'est pas avec sept ou huit mille hommes qu'il ira demander raison à l'empereur ou au roi de France, il prend nécessairement le parti de dissimuler leurs outrages. Dans l'intimité, il les appellera hérétiques, il les excommuniera de pensée et d'intention, il se plaindra amèrement des vingt articles, il maudira cet insolent comte de Lansac qui a dit que le Saint-Esprit arrivait à Trente dans la valise du courrier, et qui, tout récemment, dans un grand repas, devant des évêques, a osé s'écrier qu'on finirait bien par chasser l'idole de Rome ; — mais, en public et dans ses relations diplomatiques, s'il n'a plus l'éclat d'une idole, il en a l'impassibilité. C'est en dévorant les affronts qu'il ôte aux princes l'envie de lui en faire de nouveaux, ou de persister dans ceux qu'ils lui ont faits.

A côté de cette faiblesse temporelle qui nous apparaît ainsi, dans les grandes crises, comme un des remparts de la papauté, Rome avait sa force morale, son lent mais irrésistible ascendant sur les déterminations des princes.

Sa force morale, disons-nous; quant à sa force religieuse, si nous ne la mettons ici ni en première ni en seconde ligne, c'est à dessein, et nous pensons que l'histoire nous y autorise pleinement. Le pape, au fond, n'a jamais été considéré par les princes comme le chef indispensable de l'unité catholique; le clergé même, lorsque ses intérêts ou ceux des princes l'ont mis momentanément en désaccord avec le Saint-Siége, n'a point paru effrayé à l'idée de ne plus avoir un chef suprême. Sans sortir du concile, n'en avons-nous pas la preuve? Les évêques allemands, français, espagnols, plusieurs même des italiens, ont-ils l'air de gens convaincus qu'on ne saurait se passer du Saint-Siége? Philippe II était aussi pape dans son royaume que Henri VIII l'avait jamais été dans le sien. Plus on approfondira l'histoire des papes, plus on se convaincra que leur autorité hiérarchique n'était, en soi, qu'un des moindres éléments de leur influence, même sur les peuples, car c'était par les ordres religieux, bien plus que par les évêques, que la papauté rattachait à soi les populations. L'indispensable nécessité du Saint-Siége, l'illégitimité *absolue* de tout ce qui n'en découle pas, sont, comme l'infaillibilité, des idées modernes. Lors du concile, ce n'étaient encore que des faits; nous avons eu et nous aurons encore mieux, en racontant les débats qui eurent lieu sur le sacrement de l'Ordre, la preuve que le droit n'était pas admis.

Ainsi, ce que nous avons appelé la force morale des papes, c'était le poids qu'ils avaient à mettre dans la balance quand l'équilibre européen se rompait ou menaçait de se rompre. Le pape, en lui-même, était peu de chose, mais il pouvait beaucoup pour ses amis. Les

princes ne l'aimaient pas; mais il n'y en avait aucun qui, en regard des autres, ne désirât être bien avec lui. L'amitié de la cour de Rome était donc, en quelque sorte, constamment à l'enchère. De temps en temps, voilà un des enchérisseurs qui s'impatiente, qui s'emporte, qui même ne s'en tient pas aux menaces, témoin le sac de Rome en 1527; mais bientôt l'orage s'apaise; le pape, faute de pouvoir se venger, pardonne, et les choses reprennent leur cours accoutumé.

Enfin, Rome était un marché que les princes avaient intérêt à laisser ouvert, un temple dont il ne pouvait leur convenir de chasser les vendeurs. Il y avait une foule de choses qu'ils n'auraient osé prendre eux-mêmes ni se faire donner par leurs évêques, et que l'on pouvait toujours demander au pape, soit pour de l'argent, soit en échange de telle ou telle autre concession. On a loué la cour de Rome d'avoir mieux aimé perdre l'Angleterre que de consentir au divorce de Henri VIII. Quand ce serait exact, — et nous avons montré ailleurs que cela ne l'est point, — si Rome a condamné ce divorce, combien n'en avait-elle pas permis ou prononcé d'autres, tout aussi peu fondés en raison et en morale? Innocent III lui-même, après toutes ses rigueurs contre Philippe-Auguste, légitima, par un bref solennel, les enfants issus de ce mariage qu'il avait condamné comme adultère et comme nul. On parle des usurpations que Rome a empêchées; combien n'en a-t-elle pas autorisé, ordonné? Et les serments! Qui en aurait dispensé, une fois qu'il n'y aurait plus eu de pape? Quand Régulus repartit pour Carthage, il repoussa avec indignation le pontife qui lui offrait de le délier de sa promesse; mais le pontife des chrétiens avait habitué les princes à moins

de scrupule. En 1215, Innocent III fait décréter, au concile de Latran, que « les serments contraires à l'intérêt de l'Église e aux préceptes des saints Pères, ne sont pas des serments, mais des parjures. » Armés, par conséquent, du pouvoir de les annuler, les papes s'en tiendront-ils au moins aux termes de ce décret? Non. Leur droit devient absolu; tous les serments rentrent dans leur domaine. Les princes les plus déloyaux peuvent tout demander, tout espérer d'obtenir; souvent même, et cette histoire nous en a fourni plus d'un exemple, c'est Rome qui va au devant, qui conseille le parjure, qui en offre l'absolution avant même qu'il soit commis.

Mais peut-être ne sont-ce là que des faits tout individuels de mauvaise foi ou de faiblesse? — Non. Quoi que fissent les papes, ils étaient toujours en deçà de ce que leurs docteurs leur accordaient hautement le droit de faire, et de ce que leurs propres lois, devenues lois de l'Église, avaient établi en leur faveur. Écoutez Bellarmin : « Si le pape tombait dans une erreur telle qu'il en vînt à commander les vices et à interdire les vertus, l'Église, à moins de pécher contre la conscience, serait obligée de croire que les vices sont bons et que les vertus sont mauvaises [1]. » Écoutez Grégoire IX [2] : « De rien, le pape peut faire quelque chose. Il peut rendre valide une sentence qui est nulle, parce que, dans les choses qu'il veut, sa volonté tient lieu de raison. Il peut dispenser du droit; il peut faire que l'injustice devienne justice. » — N'est-il pas clair, dès lors, que tous les princes, dussent-ils quelquefois s'en trouver mal, avaient

[1] *Du pontife romain*, liv. IV, ch. v.
[2] Décrétales, liv. I, 7.

intérêt à entretenir au service de leurs passions un tel homme, ou, pour mieux dire, un tel Dieu ?

Il n'était pas rare, enfin, qu'ils eussent besoin du pape contre le clergé lui-même. Lui seul pouvait arrêter efficacement les prétentions contraires à l'autorité royale et à la paix intérieure des États ; lui seul pouvait accorder le droit de lever quelques impôts sur ces opulents biens d'église, éternels objets de la convoitise des princes. Il en était de lui, sous ce rapport, comme de ces usuriers qu'on maudit tout bas, qu'on méprise souvent tout haut, mais qu'on ne voudrait pas chasser, parce qu'on n'est jamais sûr de ne plus avoir besoin d'eux.

Les hérétiques mêmes ont pu avoir besoin du pape, et n'ont pas toujours été repoussés ; il suffisait que Rome, de son côté, eût aussi besoin de leurs services. N'avons-nous pas entendu Grégoire XVI prêcher aux évêques de Pologne la soumission au joug de la Russie ? C'était en 1832. Menacé, d'un côté, par l'occupation autrichienne, de l'autre par l'occupation française, il avait secrètement accepté l'offre d'une armée russe prête à le protéger contre les uns et les autres ; le bref aux évêques de Pologne était, comme on l'a su depuis, le payement fixé par la Russie. Il fut donc publié, ce bref, et, pendant plusieurs jours, l'Europe ne pouvait y croire, tant il lui semblait inouï qu'un pape eût traité de la sorte une nation catholique et opprimée. On pouvait douter, en effet, si cet écrit venait de Saint-Pétersbourg ou de Rome. Dès les premières lignes, l'empereur est le souverain légitime, le seul souverain de la Pologne. De nation, il n'y en a plus ; les défenseurs de la nationalité sont *des prophètes de mensonge*, dont *la méchanceté, la perfidie*, doivent enfin être mises dans tout leur jour.

Et ainsi de suite. Pour conclusion, soumission absolue; toute résistance serait un crime. Ce n'est pas tout. Jusque-là, le journal officiel des États romains avait sensiblement incliné vers la Pologne; une fois la cause perdue et le bref publié, les Polonais rebelles ne furent plus que des brigands. On aime à croire que le cœur du pape en saignait, en a saigné jusqu'aux derniers jours de sa vie; mais plus on voudra l'excuser en disant qu'il lui en coûtait de tenir ce langage, plus nous serons autorisés à dire qu'il n'est rien qu'on ne puisse acheter à Rome. Si la papauté a quelquefois pris, quand son intérêt l'exigeait, la défense des peuples contre les rois, quel roi nous citera-t-on qui, en se maintenant bien avec elle, ne l'ait pas trouvée toujours prête à venir en aide à son despotisme et à le sanctionner au nom du ciel?

XIX

Armé de toutes les ressources de cette position unique dans les annales du monde, Pie IV avait donc raison de ne pas s'effrayer outre mesure des orages qui s'amoncelaient à Trente. Il savait combien de vents divers pouvaient encore souffler avant que la tempête vînt décidément éclater sur Rome.

L'accord entre les princes, — il voyait bien que c'était un accord factice, et qu'en peu de jours il se dissoudrait.

L'accord entre les évêques, — il lui restait plus d'un moyen de le rompre. Plusieurs étaient déjà tout trem-

blants de leur hardiesse; une trentaine de ceux qui avaient voté pour le droit divin s'étaient empressés de lui écrire, comme pour leur demander pardon d'avoir suivi leur conscience; il pouvait déjà entrevoir qu'il se féliciterait un jour d'avoir eu autant d'adversaires, vu que c'étaient autant de gens intéressés à racheter leur faute à force de docilité. Quant à ceux des légats qui avaient paru se croire libres de n'être pas purement ses agents, il n'avait eu qu'à froncer le sourcil pour leur ôter toute velléité d'indépendance. Après avoir quelque temps hésité s'il ne leur donnerait pas deux ou trois nouveaux collègues plus dévoués et plus sûrs, il s'arrêta à l'idée d'avoir au concile un agent secret dont l'activité s'exerçât sur les présidents comme sur les membres, et par lequel il fût tenu au courant des moindres détails. Ce parti pris, il n'eût pas à chercher longtemps. L'évêque de Vintimille, Visconti, était éminemment propre à ces fonctions. Ancien diplomate, homme d'esprit, dévoué de tout temps à la cause pontificale, son zèle n'avait pas même besoin d'être excité par la perspective du cardinalat, qu'on eut pourtant soin de lui promettre; mais comme il allait avoir affaire à des gens moins zélés et moins désintéressés que lui, ses pouvoirs confidentiels étaient presque sans bornes.

Bientôt, sans qu'il eût officiellement cessé d'être un simple membre du concile, il s'en trouva le centre et l'âme. Tous les évêques qui avaient soutenu la cause du pape, ou, seulement, ne s'y étaient pas montrés trop contraires, — il achevait de les lier par des remercîments et des promesses; trois évêques espagnols, qui n'avaient pas toujours fait cause commune avec leurs compatriotes, étaient particulièrement les objets de ses

attentions. Ceux qui auraient le plus hardiment résisté à des injonctions ou à des menaces venues directement de Rome, — on les voyait s'amollir peu à peu sous cette surveillance de tous les jours et de tous les instants, car Visconti, sans afficher ses pouvoirs, ne les avait pas cachés. Les plus ardents y réfléchissaient à deux fois avant de lâcher une parole qui pût les perdre auprès du pape, et l'on en revenait à se dire qu'après tout il y aurait toujours plus à gagner avec lui qu'avec les rois. Grâce à la question des deux espèces, qui paraissait absorber tout le temps de l'assemblée, ces changements s'opéraient peu à peu, dans l'ombre, et n'en étaient que plus sûrs. Le mois de juin se passa en partie à écouter les avis des théologiens. La querelle n'étant pas encore engagée entre les évêques, aucune excitation nouvelle ne combattait l'effet des insinuations de Visconti. Et Visconti d'admirer les progrès de son œuvre; et les légats de l'appeler leur sauveur; et le pape de le combler journellement d'éloges; et le concile de rentrer peu à peu sous la main du pape..... Et celui qui, à Rome, recevait la correspondance de Visconti, celui de qui Visconti lui-même prenait ses ordres pour ce vaste travail de corruption et d'intrigues, — Rome l'a mis sur ses autels. C'était le neveu du pape; c'était celui qui devait s'appeler un jour saint Charles Borromée. Mais Dieu n'a pas permis qu'une fois l'œuvre accomplie, Rome en détruisît ou en cachât les honteux matériaux. Nous les avons, ces lettres [1]; et tout ce que nous savons de plus étrange ou de plus scandaleux sur les vingt derniers

[1] Elles ont été publiées à Amsterdam par un prêtre français, Aymon, devenu protestant après un long séjour à Rome.

mois et sur la clôture du concile, — c'est là qu'on l'a trouvé.

XX

Unanimes à déclarer, avec le concile de Constance, que le vin, dans la Cène, n'est pas nécessaire aux laïques, les théologiens étaient assez loin de s'entendre, soit sur les motifs dogmatiques, soit sur les motifs disciplinaires de cette suppression.

Et d'abord, quant aux motifs dogmatiques, les uns soutenaient qu'elle est ordonnée dans l'Écriture ; les autres, qu'elle n'y est que permise. — Pour nous, nous avons déjà dit, entre autres observations, qu'un homme étranger à ce débat ne l'y trouverait pas mieux permise qu'ordonnée, et ne se douterait pas qu'on ait pu songer ni à l'ordonner, ni, sauf impossibilité de faire autrement, à la permettre. Après avoir lu, dans l'institution de la Cène : « Buvez-en tous, » il n'irait pas chercher si Jésus-Christ ou ses apôtres, dans des discours où il n'en était pas spécialement question, ont quelquefois omis de faire mention du vin ; il comprendrait que, lorsqu'il s'agit d'exécuter une loi et qu'on en a quelque part le texte entier, il ne faut pas aller la prendre là où elle n'est que rappelée et partiellement citée. Il est vrai qu'un des théologiens du concile, le Portugais d'Andrada, discutant le texte même, trouva moyen d'y apercevoir une distinction entre les laïques et les prêtres. « Au commencement de l'acte rapporté par les évangélistes, disait-il, les apôtres ne sont encore que

des laïques ; aussi Jésus-Christ ne leur donne-t-il que le pain. Mais une fois qu'il leur a dit : *Faites ceci en mémoire de moi,* les voilà prêtres, puisqu'ils ont reçu, par ces paroles, le droit de célébrer la messe. Alors ils reçoivent le vin. » — Explication qui n'est pas seulement absurde, mais encore contraire à l'usage même de l'Église romaine, puisque le prêtre officiant participe seul au vin, et qu'un prêtre, communiant de la main d'un autre, ne reçoit rien de plus que les laïques.

Dans le décret, on se tira d'affaire au moyen d'un tour assez adroit. « Celui qui a dit : *Si vous ne mangez la chair du fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous,* — c'est aussi celui qui a dit : *Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement.* Celui qui a dit : *Si quelqu'un mange ma chair et boit mon sang, il demeure en moi et moi en lui,* — c'est aussi celui qui a dit : *Le pain que je vous donnerai, c'est ma chair...* » — Ce qui prouve assez bien ce que l'on ne contestait pas, savoir que les deux espèces ne sont pas rigoureusement et matériellement nécessaires, mais nullement que l'Église ait eu le droit d'en ôter une, de la refuser à ceux mêmes qui la demandent.

On s'en tint donc, dans cette première partie du décret, à établir que Jésus-Christ n'a pas représenté les deux espèces comme absolument nécessaires. On n'osa affirmer qu'il existât aucun motif dogmatique pour maintenir le retranchement en question.

Quant aux motifs disciplinaires, nous en avons déjà indiqué un : relever, par un privilége unique et divin, l'ambitieuse grandeur du sacerdoce. Ce motif, c'était le plus grand, le premier, et, à vrai dire le seul ; hors de là, on n'a jamais pu alléguer que des misères. Pourtant,

dans le décret, on ne pouvait en parler. Les protestants n'étaient pas seuls à murmurer de toutes ces barrières si audacieusement élevées entre le peuple et le clergé; c'était déjà la plus ébranlée de toutes, et, la relever sous cette forme, c'eût été exciter toute l'Europe à lui porter les derniers coups. Il fallait donc chercher ailleurs, notamment dans les inconvénients, vrais ou supposés, de la pratique contraire, de quoi donner au retranchement de la coupe une ombre de nécessité. Jusqu'à Luther, on s'était parfois amusé à peindre ce que serait une multitude grossière se ruant vers des coupes pleines de vin; depuis Luther, depuis qu'on pouvait voir en Allemagne, en Angleterre, en Suisse, des communions de trois mille personnes, sans qu'une seule s'oubliât jusqu'à faire plus que tremper ses lèvres dans la coupe commune, — force était bien de renoncer à cette vieille fable d'ivrognerie et de scandale, dont certains curés, dit-on, savent encore tirer parti dans leurs prônes, mais qu'on n'aurait garde de répéter ailleurs que devant les simples. C'était donc dans les plus petits détails qu'on allait chercher des raisons. Quelque respectueusement que les fidèles prennent la coupe, ou seulement la touchent de leurs lèvres, comment parer à l'horrible inconvénient de laisser tomber une goutte du sang du Christ, peut-être même de renverser la coupe? Et si cette goutte venait à tomber sur la main profane d'un laïque? si elle restait suspendue aux poils de sa barbe, aux fourrures de son habit? Toutes ces raisons, et bien d'autres, furent gravement alléguées en plein concile. Il en résultait clairement, au dire des orateurs, qu'on avait bien fait d'ôter la coupe; mais ce qui en résultait encore mieux, c'était, — ou que les chrétiens des pre-

miers siècles étaient peu scrupuleux en fait de sacriléges, puisqu'ils s'exposaient, de gaieté de cœur, à en tant commettre, — ou que ce vin était pour eux du vin, très-sacré, sans doute, vu sa signification, mais non pas tel qu'il y eût le moindre mal à en répandre et à en profaner involontairement une goutte. Aussi, quoique le concile eût décidé de faire, non seulement des canons, mais des chapitres de doctrine, ce qui permettait toute espèce de développements, on jugea plus prudent de n'entrer dans aucun détail, et de déclarer simplement que l'Église avait été mue « par des motifs graves et justes [1]. »

XXI

On avait aussi beaucoup appuyé, dans les délibérations, sur le danger d'amener le peuple à croire qu'il y eût une communion plus complète sous deux espèces que sous une, idée contraire à l'enseignement de l'Église, surtout depuis le concile de Constance, où avait été décrétée la présence pleine et entière du Sauveur sous chacune des espèces.

Cette dernière opinion faisait le sujet d'un chapitre. Personne n'y contredisait ; mais, pour peu qu'on s'y enfonçât, à combien d'objections n'allait-on pas se heurter ! Combien on fut prudent aussi d'omettre toute explication, tout argument ! « Quoique Notre-Seigneur, le jour de la dernière Cène, ait institué et transmis à ses Apô-

[1] Gravibus et justis causis adducta...

tres ce sacrement sous deux espèces, il faut cependant reconnaître que Jésus-Christ tout entier et qu'un vrai sacrement est reçu sous chacune d'elles [1]. » Voilà tout. *Il faut reconnaître*. De raisons, point. Et nous sommes toujours, ne l'oublions pas, dans un chapitre de doctrine, c'est-à-dire dans un de ceux où, quand le concile a des raisons à donner, il les donne.

Il se sentait donc devant une de ces difficultés qui grandissent sous l'examen, et dont le fond s'éloigne à mesure que l'œil s'y plonge. Multipliées par cette nouvelle surcharge, toutes les objections à diriger contre la présence réelle forment un ensemble si menaçant, qu'il n'est pas donné à tout le monde de l'envisager sans effroi. Voilà un prêtre en train de dire la messe. Vous le voyez porter l'hostie à sa bouche, et l'on vous dit : « C'est le corps de Jésus-Christ. Il est tout entier sous ce pain. » Quelques instants après, le prêtre boit. « C'est le sang de Jésus-Christ, ajoute-t-on ; c'est son corps aussi, son corps tout entier. » — Deux fois tout entier ? — Oui. — Le prêtre l'a donc mangé deux fois ? — Non. Il n'a rien mangé ni bu de plus que ces fidèles à qui il ne donne que l'hostie. — Mais c'est spirituellement, sans doute, qu'il n'a rien mangé ni bu de plus qu'eux ? — Spirituellement et matériellement. Ces deux corps étaient le même. Ces mille, ces deux mille corps que vous lui avez vu distribuer, c'était aussi le même, toujours le même, et toujours tout entier, entier sous chaque espèce, entier sous chaque fraction d'espèce, car

[1] Quamvis Redemptor noster... in supremâ illâ cœnâ, hoc sacramentum in duabus speciebus instituerit et apostolis tradiderit, tamen fatendum esse, etiam sub alterâ tantum specie totum atque integrum Christum, verumque sacramentum sumi.

tel est aussi l'enseignement de l'Église, bien que le concile ait mieux aimé ne pas le dire. Cette nouvelle absurdité n'a pas même le mérite d'être calquée, comme la présence réelle, sur les mots de l'institution; ils lui sont positivement contraires. « Ceci est mon corps, dit le Christ, *qui est rompu* pour vous. » Si ce corps, dans l'Eucharistie, est toujours tout entier, que fait-on de ces derniers mots? Nous avouons qu'on ne pouvait guère, avec la présence réelle, s'y arrêter. Si l'hostie est le corps du Christ, ce serait chose horrible que de se dire qu'on le brise, qu'on le dépèce, qu'on le mange membre après membre. Pour échapper à cette hideuse conséquence, il fallait bien qu'on le déclarât toujours entier. Ainsi qu'un incrédule se mette à piler une hostie consacrée, et le Sauveur sera présent autant de fois qu'il y aura de grains dans cette poussière blanche. Sans aller jusque là, faites autant de suppositions que vous voudrez : si elles ne sont toutes fausses, elles sont nécessairement toutes vraies. Une hostie tombe et se partage. Vous n'aviez qu'un corps du Sauveur : vous en ramassez deux. — L'Église vous prescrit d'avaler l'hostie entière. Elle se trouve sous vos dents, et, sans le vouloir, vous la partagez. On ne vous a donné qu'un corps ; vous en avalez deux. — On a un vase plein d'hosties. Il y en a vingt ; vingt corps du Christ. Ce vase reçoit un léger choc ; quelques hosties se cassent... Voilà que le corps n'y est plus vingt fois, mais trente. Encore un choc, et il y sera quarante fois ; encore... — Assez, assez ! Le cœur vous saigne de trouver, grâce aux docteurs de Rome, une si sacrilége ressemblance entre la Cène du Christ et les tours d'un escamoteur. « Les pasteurs, dit le Catéchisme Romain, doivent être très-réservés à

expliquer comment le corps de Jésus-Christ est tout entier sous la moindre partie des espèces. » Ah ! oui, qu'ils soient très-réservés à l'expliquer, qu'ils le soient surtout à y penser, car s'ils allaient se mettre à en tirer les conséquences, ils en seraient bien vite à ne plus pouvoir y croire.

Un autre écueil qu'il n'est pas aisé d'éviter et autour duquel les théologiens se débattirent longtemps, c'est la question s'il y a plus de grâces à recevoir sous deux espèces que sous une. D'un côté, il est bien difficile de soutenir que deux choses d'égale valeur ne renferment ensemble rien de plus que chacune en particulier ; de l'autre, le prêtre serait mal venu à avouer qu'il y ait des grâces dont il vous frustre sciemment, des moyens de salut qu'il vous refuse, lui, chargé de votre salut. Pour couper court, on proposait de dire simplement que celui qui communie, n'importe de quelle manière, reçoit Jésus-Christ, source de toutes les grâces ; mais il restait toujours à décider si cette source est plus ou moins féconde selon que la Cène a été prise sous une espèce ou sous deux. Là, on s'abstint ; quelques évêques demanderent en vain qu'on s'expliquât mieux. Il fut voté que la communion par le pain ne prive le fidèle « d'aucune grâce nécessaire au salut. » On reconnaissait donc qu'on le privait de quelque chose ; on outrepassait, par conséquent, non seulement les droits naturels et légitimes de l'Église, qui ne sauraient aller jusqu'à refuser au peuple une quelconque des grâces offertes par la religion, mais même ceux qu'on s'était arrogés, dans un précédent chapitre, lorsqu'on avait dit que l'Église peut changer *ce qui n'atteint pas la sub-*

[1] Salvâ illorum substantiâ.

stance des sacrements [1]. Si le retranchement de la coupe nous prive d'une grâce quelconque, même non indispensable, non nécessaire au salut, — la substance du sacrement ne peut plus être considérée comme intacte, puisque l'effet n'en est plus rigoureusement le même.

XXII

Satisfaits de cette unanimité, à laquelle on n'était pourtant arrivé qu'en laissant le plus difficile dans l'ombre, les légats paraissaient de plus en plus disposés à céder dans l'affaire de la coupe. Le dogme était en sûreté; la discipline pouvait se montrer accommodante. C'était maintenant de l'assemblée que l'opposition allait venir.

Le pape avait deviné juste en prévoyant que les évêques ne resteraient pas longtemps unis. L'événement lui prouva qu'il avait bien fait de s'en remettre à leurs antipathies naturelles, et qu'en leur résistant en face il n'aurait réussi qu'à les maintenir d'accord.

Aux premiers mots sur la concession de la coupe, les Espagnols se récrièrent comme à l'ouïe d'une proposition non-seulement intempestive, mais absurde. Tous ces décrets qui venaient d'être faits précisément pour la faciliter en sauvant le dogme, — ils s'en emparaient, eux, pour la combattre; et leurs raisons, dans ce point de vue, ne manquaient pas de justesse. « Est-il logique, disaient-ils, qu'au moment même où nous avons proclamé la présence réelle sous chaque espèce, nous accordions ce qu'ont demandé ceux qui n'y croient pas? Le

commun des fidèles regardera au fait, non aux mots. Ils ne comprendront pas qu'un acte ajouté à la Cène puisse n'y ajouter rien ; ils concluront qu'on ne leur a jusqu'ici donné que la moitié du sacrement. » Puis, entraînés dans des considérations que le parti papal osait à peine indiquer : « La suppression du calice, disaient-ils, passe pour être une loi de l'Église, non une loi de Dieu. Soit. On peut la révoquer sans toucher à rien d'essentiel. Soit encore. Mais il y a bien d'autres choses qui ne sont pas des lois de Dieu, et sur lesquelles, pourtant, vous ne pourriez céder sans entamer profondément l'Église. Le célibat des prêtres, le culte des images, l'invocation des saints, voilà aussi des choses établies, non par Jésus-Christ, mais par elle. Le calice accordé, quelle raison y aura-t-il pour refuser la réforme du reste? »

Aucune, en effet ; mais il y avait du courage et de la franchise à avouer aussi ouvertement combien tout cela tient à peu de chose. Il est vrai que ce peu de chose était beaucoup aux yeux des évêques espagnols. Personne ne croyait plus qu'eux à la toute-puissance de l'Église, et c'était surtout pour cela qu'ils croyaient beaucoup moins que d'autres à celle du Saint-Siége. Ils renouvelaient, à toutes les sessions, leur ancienne demande d'ajouter aux titres du concile celui de *Représentant l'Église universelle*, et le fameux *Proponentibus legatis* leur inspirait des réclamations toujours plus vives.

Quoique ce ne fût évidemment pas pour faire leur cour au pape qu'ils étaient ainsi venus en aide aux désirs secrets du parti papal, qui ne se prêtait que par force à la concession du calice, il n'en fallut pas davantage pour les raccommoder un peu avec les Italiens. Pour la première fois, l'assemblée se trouva moins libérale que les

légats ; une forte majorité se dessina contre la concession. En Allemagne, on disait que ce résultat était prévu, et que jamais le pape n'eût laissé présenter l'article s'il n'eût été sûr du rejet.

Ce n'était pourtant pas un cas où il pût lui suffire d'avoir numériquement la majorité. Aux ambassadeurs de France et d'Empire, toujours unis pour solliciter le calice, venait de se joindre l'ambassadeur de Bavière, Baumgartner, homme éloquent, actif, presque luthérien par ses principes et tout à fait luthérien par sa hardiesse. Dès sa première audience (27 juin), il avait demandé la concession, et cela, non comme une faveur ni comme une chose que l'on pût encore refuser, mais comme l'objet d'un vœu tellement universel qu'il y aurait imprudence et folie à ne pas le satisfaire. Les autres ambassadeurs étaient alors revenus à la charge ; ceux de l'empereur, d'abord, dans un mémoire sur l'accusation d'hérésie, que quelques prélats ne leur avaient pas épargnée ; puis, ceux du roi de France, dans un écrit où la question du calice était reprise en détail, avec beaucoup de force et de clarté, non sans des hardiesses dignes du discours de Pibrac. « Au lieu de montrer tant de zèle pour des commandements humains, disaient-ils, que n'en montre-t-on un peu plus pour les lois divines, et ne met-on sérieusement la main à une vraie réformation des abus ! » — Aussi : « Ces gens veulent absolument se faire luthériens avec la permission du concile, » disait le docteur Foriero.

Au lieu de déterminer les légats à proposer la concession, ces instances achevèrent de les faire changer d'avis. Ils virent clairement qu'une fois ce point obtenu, on ne s'en tiendrait pas là ; Lansac, un peu trop franc pour traiter avec des Italiens, ne leur laissait, à cet égard,

aucun doute. Mais comme ils ne pouvaient ni retirer tout à coup leur promesse, ni prétexter ouvertement le vœu de la majorité après en avoir si peu tenu compte en d'autres occasions, ils dirent aux ambassadeurs que la session était trop proche, qu'ils ne pouvaient, avec si peu de jours devant eux, s'engager à modifier l'opinion de l'assemblée, que le plus sûr, par conséquent, était de renvoyer ce point à une autre session. Les ambassadeurs demandèrent qu'on renvoyât plutôt la session de quelques jours, mais ils ne purent l'obtenir. Cependant, la rédaction des décrets fut tellement laborieuse, que les légats purent craindre plus d'une fois qu'on ne fût pas prêt au 16 juillet, jour fixé. Le 15 au soir, on délibérait encore. On leva même la séance avant de s'être définitivement entendus.

Le lendemain, en effet, comme on venait d'entrer dans la cathédrale et que la messe allait commencer, les évêques furent extrêmement surpris d'apprendre que les légats allaient leur proposer une nouvelle rédaction du premier chapitre. On sut alors que deux des théologiens du pape, Salmeron et Torrès, après avoir déjà précédemment soutenu, mais sans succès, que l'on devait déclarer applicable aux prêtres seuls le commandement de communier sous les deux espèces, étaient revenus à la charge auprès des cardinaux Hosius et Madrucci, l'un légat, l'autre évêque de Trente ; que, par eux, ils avaient gagné les légats, et que leur opinion allait passer, sauf approbation, dans le décret qu'on avait cru arrêté la veille. « Quoique cette nouvelle rédaction, dit Pallavicini[1], fût bien accueillie par un grand nombre, la majorité s'y re-

[1] Liv. XVII, ch. XI.

fusa, surtout l'évêque de Modène et l'archevêque de Grenade. Celui-ci, qui connaissait très-bien saint Thomas, envoya chercher en toute hâte la Somme de cet auteur, et y trouva le passage où le saint docteur étend les paroles de Jésus-Christ dans la Cène aux laïques mêmes, puisqu'il s'en sert pour prouver que tous les fidèles sont obligés de recevoir l'Eucharistie. » Là-dessus, grande discussion, et la rédaction nouvelle fut retirée.

Ce point est donc resté indécis ; et à l'appui de ce que nous disions plus haut qu'il y en avait bien d'autres dont l'omission pouvait sembler étrange, nous n'aurions qu'à transcrire ce que Pallavicini rapporte des objections de ces deux mêmes théologiens contre tous les chapitres du décret. Dans le premier, comme nous venons de le voir, ils s'étaient plaints qu'on évitât de dire si Jésus-Christ, dans la Cène, a entendu s'adresser aux prêtres seuls. Ils voulaient, de plus, qu'avant de prendre au chapitre sixième de saint Jean les six passages cités pour établir la communion sous une espèce, on commençât par déclarer que c'est de la communion sacramentelle qu'il est question dans ce chapitre, non de la communion spirituelle, comme l'avaient pensé beaucoup de docteurs et comme l'enseignaient les protestants. Plus loin, ils trouvaient l'autorité de l'Église, en fait de modifications aux sacrements, beaucoup trop faiblement établie par les paroles de saint Paul : « Que l'homme nous regarde comme les ministres du Christ, et comme les dispensateurs des mystères de Dieu. » Plus loin, enfin, dans l'article où il est question de la non-nécessité de l'Eucharistie pour les jeunes enfants, ce n'était pas la démontrer, selon eux, que de dire que les enfants, ayant reçu la grâce par le baptême et ne pouvant l'avoir perdue,

n'avaient pas besoin de la recevoir de nouveau. On pourra répondre, disaient-ils, qu'il ne saurait leur être inutile de la fortifier. — Et ils concluaient que tous ces articles avaient grand besoin d'être revus. Qu'obtinrent-ils? L'insertion d'une incertitude de plus. On avait mis d'abord, en rapportant le passage ci-dessus de saint Paul : « Comme saint Paul l'a clairement témoigné dans ces mots. » Après leurs observations sur l'insuffisance de ce passage, on n'osa plus s'aventurer jusque-là, et on mit : « Comme saint Paul *paraît* l'avoir témoigné clairement[1]. » C'était incontestablement plus sage, et le décret,en somme, est moins éloigné du vrai qu'il ne l'eût été en devenant plus positif ; mais enfin, sans nous arrêter à approuver ou à combattre ce que les deux théologiens voulaient y mettre, tenons-nous-en à noter avec eux ce qui n'y est pas, ce qui aurait dû y être, puisqu'on se donnait l'air de traiter à fond la matière.

XXIII

Ces obscurités et ces lacunes allaient cependant trouver au dehors des juges plus disposés que jamais à les relever, et à en tirer, contre la prétendue inspiration du concile, toutes les conséquences défavorables que ses tâtonnements nous ont paru provoquer. L'assemblée de Trente n'avait encore jamais excité en Europe, sauf peut-être lors de la première ouverture, autantde cu-

[1] Non obscurè visus est innuisse. — Ce *clairement* et ce *paraît*, dans une même phrase, sont curieux; c'est le doute et l'affirmation côte à côte.

riosité et d'intérêt. Il y avait près de deux cents évêques, On commençait, dans les pays catholiques, à la considérer comme un concile général. Quoique ce fût encore une fiction, vu que plusieurs pays n'y étaient pas ou presque pas représentés, cette fiction commençait à être justifiée par l'élévation du chiffre total. L'attention de l'Europe avait donc crû en proportion ; quatre sessions tenues pour la forme [1] avaient aussi contribué à diriger d'avance les regards sur ce qu'on ferait enfin dans la cinquième. C'est une particularité curieuse du concile de Trente que, sur vingt-cinq sessions, il y en ait eu *quatorze* où on ne fit rien.

Attendus dans de telles dispositions, les décrets de la vingt-et-unième, qui venait d'avoir lieu, ne pouvaient manquer de paraître assez mesquins. Que renfermaient-ils, en effet ? Neuf articles disciplinaires [2], dont quelques-uns, nous l'avons déjà reconnu, étaient sages, mais qui ne portaient que sur des détails, et ne répondaient nullement aux vœux que nous avons vus surgir de tous les points de l'Europe ; quatre articles de dogme, plus importants, mais dans lesquels on ne faisait guère que répéter les décisions bien connues de Constance et de Florence. Au lieu de compléter et d'éclaircir ces anciens enseignements qui ne suffisaient plus, depuis la Réformation, pour guider les docteurs dans la polémique antiprotestante, on semblait n'avoir eu en vue que de les reproduire le plus vaguement possible. Les protestants disaient, ce que nous démontre assez l'histoire des débats, qu'on avait été bref faute d'oser être plus long ; les catholiques, qui ne pouvaient admettre ou laisser voir

[1] 18 janvier, 26 février, 14 mai, 4 juin 1562.

[2] Ceux qui avaient été préparés pour la dix-neuvième session.

qu'ils admettaient un semblable motif, se plaignaient cependant, et, en quelques pays, tout haut, d'être condamnés, de par le concile, à ignorer tant de choses. Nos précédentes observations, en effet, pourraient fournir trois ou quatre questions fort simples auxquelles un prêtre, interrogé par le fidèle à qui il va donner la communion, ne peut, s'il veut s'en tenir au décret, absolument pas répondre. Est-ce de droit divin que le prêtre seul prend les deux espèces? Est-ce de la Cène qu'il est question au sixième chapitre de saint Jean? De quoi le fidèle est-il privé ou n'est-il pas privé par le retranchement de la coupe? — A tout cela, si le prêtre ne veut répondre qu'à coup sûr, il faut qu'il se taise, puisque le concile s'est tû.

Il y avait enfin, dans la forme du décret, des inconséquences qu'on ne manqua pas de relever.

Ainsi, dans le second canon, anathème à qui prétendra que l'Église n'ait pas eu de justes motifs pour ne donner que le pain aux laïques. Or, l'anathème n'étant d'usage que dans les questions de foi et de droit divin, on ne pouvait régulièrement le mettre dans un article où l'on parlait « de justes motifs, » c'est-à-dire où la question était prise au point de vue du droit humain. Si on avait commencé par déclarer, comme le voulait Salméron, que le retranchement de la coupe a été ordonné de Dieu, alors, mais alors seulement, il y aurait eu lieu à anathème.

Même remarque sur l'article où il est dit que la Cène n'est pas nécessaire aux enfants. L'idée, selon nous, est juste; mais comme l'Église a longtemps enseigné ou toléré l'idée contraire, il n'y avait évidemment pas lieu non plus à appliquer l'anathème. On a trouvé neuf pas-

sages d'Augustin où il se déclare pour l'usage de donner la Cène aux enfants; il y en a même deux où il compare la nécessité de l'Eucharistie à celle du Baptême, s'appuyant, qui plus est, sur une lettre du pape Innocent Ier. Si cela ne prouve pas qu'il regardât comme un dogme l'obligation de communier à tout âge, cela prouve, du moins, qu'il était loin d'anathématiser ceux qui l'envisageaient ainsi.

Quant aux décrets disciplinaires, on ne pouvait rien en dire au dehors qui n'eût été dit au dedans. Outre leur insuffisance en général, on remarquait le retour à l'ancien subterfuge de donner aux évêques, pour maintenir intacts les droits du pape, le titre de délégués du Saint-Siége; et en même temps qu'on leur accordait ainsi, comme par faveur, des droits qui n'auraient jamais dû leur être enlevés, on leur en donnait un autre, manifestement usurpé sur l'autorité civile, celui d'imposer des subsides pour l'entretien des églises trop pauvres en biens fonds ou en autres revenus. « Nous voyons bien, écrivait Lansac le 19 juillet, que ces gens-là ne veulent entendre à chose qui préjudicie au profit et autorité de la cour de Rome; et davantage le pape se trouve tant maître de ce concile, y ayant la pluspart des voix à sa dévotion, que beaucoup de ses pensionnaires, quelque chose que les ambassadeurs de l'empereur et nous leur ayons remonstrée, ils n'en font que ce qu'il leur plaît. »

XXIV

On en eut bientôt la preuve la plus frappante.

Quoiqu'un décret spécial eût maintenu la concession

du calice parmi les points à examiner au plus tôt, on remarqua qu'il n'en était pas parlé dans le programme de la session suivante.

D'un autre côté, le roi d'Espagne venait d'écrire à ses évêques, selon toute apparence à la sollicitation du pape, qu'ils laissassent tomber la question de la résidence. Il les louait de leur zèle dans l'affaire du droit divin, mais en les exhortant à s'abstenir de toute nouvelle tentative pour faire rendre un décret dans leur sens, et, en particulier, de toute protestation contre ce qui serait fait.

Une fois assuré de la neutralité du roi d'Espagne, Pie IV commença à travailler assez ouvertement à se faire renvoyer toute la question de la résidence, et non-seulement celle-là, mais encore celle du calice. En envoyant aux légats l'ordre de tourner désormais tous leurs efforts dans ce sens, il les autorisait à donner aux ambassadeurs, ainsi qu'aux évêques indépendants, l'assurance d'une réforme prochaine et sérieuse dans toute l'organisation de sa cour; compensation cent fois promise, cent fois éludée, dont la promesse ne pouvait plus séduire que des hommes déjà séduits.

En attendant, le programme avait été accepté. Il s'agissait de considérer l'Eucharistie, non plus comme sacrement, mais comme sacrifice. C'était donc, en d'autres termes, la question de la Messe, avec ses préliminaires, ses accessoires, ses conséquences. Les treize points proposés étaient ceux qui avaient été préparés sous Jules III, peu avant la seconde dissolution du concile.

On se hasardait donc, après cinq sessions, à accepter l'héritage des seize sessions antérieures. Celle qui venait d'avoir lieu n'avait servi que d'acheminement. On

y avait parlé de la communion sous les deux espèces, mais sans dire que le concile eût encore rien enseigné sur la communion. On avait décrété que le corps de Jésus-Christ est tout entier sous chaque espèce, mais sans rappeler aucunement le décret de 1551 sur la Transsubstantiation. Même en reprenant les treize articles préparés depuis dix ans, on allait éviter encore de jeter un pont trop visible entre les deux conciles. Ce ne fut que dans la session suivante, presque un an après, qu'on reprit ouvertement l'ancien ordre et que la continuation fut franchement décidée,—si on peut appeler franchise ce qui ne vient qu'après une si longue, si persévérante, si imperturbable dissimulation.

XXV

Nos précédentes remarques sur la Cène nous dispensent d'entrer dans de longs détails sur les erreurs pratiques dont l'Église romaine l'a entourée dans la Messe. Bornons-nous aux points principaux.

La communion, selon nous, c'est la commémoration du sacrifice de Jésus-Christ.

La Messe, selon l'Église romaine, c'est ce sacrifice même, renouvelé, reproduit, par un acte mystérieux de la puissance de Dieu et de la bonté du Sauveur, autant de fois qu'un prêtre prononce sur une hostie les paroles sacramentelles. L'hostie consacrée n'est pas seulement le corps de Jésus-Christ : c'est Jésus-Christ sur la croix, Jésus-Christ mourant pour nous.

Parmi les objections que cette doctrine soulève, il en est plusieurs auxquelles on ne répond d'ordinaire, comme pour la Transsubstantiation, qu'en disant que c'est un mystère et qu'il n'y a rien d'impossible à Dieu. Ici donc, comme pour la présence réelle, distinguons avec soin ce qui est contraire à la raison de ce qui lui est simplement supérieur. Quelque fortes que soient les invraisemblances, laissons-les ; ne prenons que les impossibilités.

Or, parmi les difficultés de cette dernière espèce, il en est une dont nous ne voyons pas qu'on ait jusqu'ici beaucoup parlé, bien qu'elle se lie, ce nous semble, à l'essence même du sujet.

La Messe, dites-vous, est le renouvellement du sacrifice de Jésus-Christ ; elle en a toute la signification, toute la valeur. Vous n'allez cependant pas jusqu'à dire qu'elle renferme aussi, pour le Sauveur, le renouvellement des souffrances du calvaire ; il vous semblerait absurde, impie, de condamner à des tortures indéfiniment renaissantes celui qui parlait de sa mort comme de son retour dans une paix et dans un bonheur sans fin.

Eh bien, cette restriction qu'il vous faut admettre, — c'est déjà une large brèche au système que vous espérez rendre par là moins choquant. Dans l'Écriture, dans les Pères, dans tous les auteurs chrétiens, partout, les souffrances du Sauveur nous sont données comme un des éléments essentiels de son sacrifice. L'Église a toujours condamné comme une hérésie l'opinion que, vu sa nature divine, Jésus-Christ n'a pas réellement souffert sur la croix ; on comprenait que ce serait ébranler par la base toute la théorie de la rédemption. Le Catéchisme Romain, habitué à outrer tout, même la vérité, va jusqu'à dire que « la complexion particulière du corps de

Jésus-Christ, formé par le Saint-Esprit, et par conséquent plus parfait, plus délicat que ne le sont les corps des autres hommes, le rendait plus sensible à tous ces tourments. » Le Catéchisme n'en sait rien, et aurait beaucoup mieux fait de se taire; mais enfin, rien ne saurait prouver mieux l'importance que l'on attache aux souffrances du Christ, en vue du but qu'il se proposait en souffrant.

Cela posé, en quel sens la Messe est-elle donc la reproduction du sacrifice accompli sur le Calvaire? Entre un sacrifice dans lequel la victime ne souffre pas, et un sacrifice dont la valeur a tenu plus ou moins aux souffrances de la victime, peut-il y avoir parité? Parité dans les résultats, à la bonne heure; Dieu, dans sa grâce, est bien libre d'accorder la même efficace à l'un qu'à l'autre. Mais du moment que le Christ, sur l'autel, ne souffre pas, il n'est plus, en tant que victime, le même que sur la croix. Il manque donc à la Messe une des parties fondamentales du sacrifice qu'elle est supposée reproduire. Dès lors, pour cette partie au moins, elle n'en est que l'image, mais non la reproduction.

Le sera-t-elle davantage dans les autres parties? — Quand nous consentirions à oublier tout ce que nous avons dit contre la transsubstantiation, nous ne pourrions pas ne pas lire, dans l'institution même de la Cène : « Faites ceci *en mémoire* de moi, » expression singulièrement impropre s'il ne s'agissait pas d'un mémorial, et que les apôtres n'ont nulle part expliquée, que nous sachions, de manière à nous montrer qu'ils l'entendissent autrement. Nous nous rappellerions encore que, selon saint Paul, « nous sommes sanctifiés par l'oblation du corps du Christ, *faite une seule*

fois [1]. » Qui se figurera un docteur croyant à la Messe, au renouvellement du sacrifice de Jésus-Christ, et disant, sans explication, sans restriction, sans un seul mot pour prévenir l'erreur qu'il va risquer d'enseigner, que l'oblation a été faite *une fois?* Et où la trouvons-nous, cette assertion de saint Paul? Précisément à la fin d'un morceau où il est question de sacrifices, où l'ancienne alliance, avec ses sacrifices de tous les jours, est mise en regard de la nouvelle. « L'ancienne loi, n'étant que l'ombre des biens qui devaient venir..... ne peut, par ses victimes offertes sans interruption tous les ans, mettre dans un état de perfection... Autrement, on aurait cessé de les offrir.... Mais Christ, entrant dans le monde, dit : Tu n'as plus voulu de victime ni d'offrande, mais tu m'as donné un corps.... » Et enfin, pour conclusion : « Nous sommes sanctifiés par l'oblation du corps du Christ, *faite une seule fois.* » L'opposition est donc aussi claire, aussi formelle que possible. Là, des sacrifices tous les ans, tous les jours, parce qu'ils ne sauraient rendre parfaits ceux qui les offrent, et qu'ainsi c'est toujours à recommencer; ici, un sacrifice unique, parce qu'il est suffisant pour sanctifier à jamais ceux qui en accepteront l'efficace. Poursuivez : « Au lieu donc que tout sacrificateur se présente chaque jour pour faire le service divin et offre plusieurs fois les mêmes victimes, qui ne peuvent jamais ôter les péchés, — celui-ci, ayant offert une seule victime pour les péchés, s'est assis pour toujours à la droite de Dieu. » Et ailleurs [2], enfin : « Christ ne s'offre pas lui-même plusieurs fois. »

[1] Ép. aux Hébr. x, 10.
[2] Ép. aux Hébr. ix, 25.

Ce dernier mot, — qui le croirait? — quoique le sens en soit si clairement déterminé par tant de passages analogues, on a osé s'en emparer à l'appui de la Messe. On a dit qu'en effet Jésus-Christ ne s'offre pas plusieurs fois *lui-même*, mais que ce mot suppose qu'il a donné à d'autres le droit et la charge de l'offrir.

Nous sommes las, en vérité, de revenir si souvent à la même argumentation ; mais comment ne pas se sentir ici pressé de dire, plus fortement que jamais, aux ignorants, aux savants, aux grands, aux petits, à quiconque est ou croit être catholique :

« Voyons ! La main sur la conscience, répondez. Quand vous seriez seul au monde et que vous trouveriez la Bible ; quand vous la liriez cent fois, mille fois ; quand vous vivriez cent ans et que ces cent ans seraient consacrés à l'étudier, — arriveriez-vous à la Messe ? Et quand même, par impossible, prenant *ceci est mon corps* à la lettre, vous arriveriez à l'idée de la transsubstantiation, iriez-vous jusqu'à celle d'un renouvellement journalier du sacrifice ? »

Et qu'on ne dise pas qu'en proposant cette épreuve, nous transportons la question sur notre terrain, celui de l'examen individuel et libre. Nous pourrions répondre d'abord que le concile lui-même, sur ce point, a fait appel à l'examen, puisque, comme nous le verrons bientôt, il a consacré un long chapitre à l'exposition des preuves scripturaires de la Messe. Mais ce que nous demandons, pour le moment, ce n'est pas que le catholique se mette à interpréter de son chef tel ou tel passage, ni, encore moins, qu'il se bâtisse un système pour le substituer à celui de son Église ; c'est simplement qu'il se demande s'il aurait trouvé, lui, dans la

Bible, ce que son Église lui enseigne au sujet de la Messe, s'il croit que d'autres l'y auraient trouvé mieux que lui, et, cela posé, s'il peut sérieusement accorder à cette Église le droit de mettre à la base du dogme et au centre du culte une chose qu'il n'aurait pas même entrevue, — où? Dans le livre que tous les chrétiens reconnaissent pour la première et la plus pure des sources de la vérité. Ah! prêtres! prêtres! il nous est bien difficile de croire que vous ne vous les adressiez jamais, ces questions-là; il nous l'est encore plus de comprendre qu'elles ne vous arrachent pas quelques aveux. « Quoi! ce droit effrayant, terrible, d'offrir tous les jours sur l'autel une pareille victime, ce privilége qui, si je ne le tiens pas bien réellement de Dieu, ne serait plus qu'une usurpation sacrilége, un abominable mensonge, — voilà l'Écriture qui ne le mentionne pas une seule fois; voilà le concile de Trente, mon souverain docteur et maître, qui est réduit à le fonder sur des figures de l'Ancien-Testament, sur quelques mots du Nouveau, sur d'imperceptibles détails noyés au milieu de ces larges pages inspirées, où il y aurait eu tant de place pour en parler. Un droit tout humain, un simple héritage, par exemple, serais-je bien tranquille si je ne le possédais qu'en vertu de titres et d'arguments de ce genre? On aurait beau me dire que le testateur a nommé des gens pour interpréter ses volontés, et que ces gens m'adjugent l'héritage. Si je ne trouvais dans son testament aucune mention positive de mon droit, si cet acte, surtout, était par hasard un écrit de trois ou quatre cents pages, plein de détails sur une foule de choses beaucoup moins importantes, — non! je ne pourrais m'empêcher d'avoir des scrupules, et de ré-

voquer en doute, quoique à mon désavantage, ou les lumières ou l'impartialité du tribunal. »

Ce raisonnement si simple, comment se fait-il donc qu'il y ait si peu de prêtres qui le fassent, si peu, du moins, qui aient le courage et la franchise d'en tirer quelques conséquences? Peut-être l'exorbitance même du privilége en question contribue-t-elle à l'abriter contre les attaques de la raison et de la conscience. Plus l'abîme est profond, moins on a de peine à fermer les yeux et à s'interdire de le sonder. Puis, ce Sauveur qui descend du ciel à la voix d'un homme, ce Dieu qui s'immole pour les pécheurs entre les mains d'un pécheur, — c'est une chose trop grande, trop extraordinaire, pour que l'imagination s'y livre à demi. Ou on n'y croit pas du tout, ou on y croit de toute son âme. « A Rome, dit Luther [1], je courus comme un fou à travers toutes les églises. Je regrettais presque que mon père et ma mère fussent encore en vie, tant j'aurais aimé les tirer du purgatoire par les messes que je disais tous les jours! » L'immolation du Sauveur dans la Messe a été chantée par maint poëte qui n'y croyait pas plus que nous; elle a fourni d'éloquentes tirades à maint orateur, à maint écrivain, qui ne se donnait, partout ailleurs, ni pour catholique, ni même pour chrétien, et qui aurait rougi de paraître croire à tel ou tel dogme, cent fois mieux prouvé en raison mais moins saisissant, moins étourdissant. Comment s'étonner que le prêtre, homme façonné à croire et intéressé à croire, s'étourdisse, lui aussi, sur un dogme auquel les incrédules eux-mêmes se sont quelquefois laissé prendre?

[1] Lettre à Jean de Sternberg.

XXVI

Si ce poétique sommeil avait été jusque-là celui des membres du concile, ce dut être pour eux un fâcheux réveil que d'entendre les théologiens chargés d'élaborer la question. Quelque persuadés que les prélats pussent être que la tradition suffit pour fonder un dogme, il y en avait sûrement plus d'un qui ne s'attendait pas à trouver l'Écriture aussi rebelle et les docteurs aussi embarrassés. De tous leurs arguments prétendus scripturaires, il n'y en avait aucun qui ne revînt, en définitive, à l'aveu que la Messe n'est pas dans la Bible. Plus vous aurez couru, dans une grave question, après de petites preuves indirectes, mieux vos adversaires pourront dire que les grandes, les directes, les véritables, vous manquent.

Or, le décret sur la Messe n'apporte que quatre preuves. Sont-elles petites ou grandes ? directes ou indirectes ? — Qu'on en juge.

I. Jésus-Christ, dit saint Paul, est prêtre selon l'ordre de Melchisédech. Melchisédech (Genèse, XIV) offrit du pain et du vin. Donc le sacerdoce de Jésus-Christ, et, par suite, le sacerdoce chrétien en général, s'exerce par un sacrifice offert sous les espèces du pain et du vin.

II. L'agneau pascal était un sacrifice. Puisqu'il figurait l'Eucharistie, l'Eucharistie est un sacrifice aussi.

III. Dieu, par la bouche de Malachie, a dit qu'un jour on offrirait partout à son nom une oblation pure.

La Cène, qui a lieu en effet partout, est donc une oblation.

IV. Saint Paul dit (Corinth., x) que ceux qui ont participé à la table des démons ne peuvent participer à celle du Seigneur. Or, la table des démons, dans ce passage, ce sont les autels des faux dieux. La table du Seigneur est donc aussi un autel, et tout autel suppose un sacrifice. Donc l'Eucharistie en est un.

Et voilà, catholiques, voilà ce que votre Église, ce que trois cents évêques ou docteurs, ce que le concile de Trente, enfin, a pu trouver dans la Bible à l'appui de la Messe; voilà les seules pierres dont il ait réussi, après un mois de travail, à bâtir l'autel où, selon lui, le Christ est immolé! Trois passages figuratifs de l'Ancien-Testament, et un mot — car on ne saurait appeler cela un passage — un mot du Nouveau! Ces pauvres détails qui, supposé que la Messe fût formellement enseignée ailleurs, pourraient tout au plus être donnés comme s'y rapportant, — voilà le concile qui les donne comme suffisants pour l'établir, et qui, puisqu'il n'en cite pas d'autres, avoue par là que ce sont les meilleurs qu'il ait trouvés. « S'appuyer de tels passages, dit Dumoulin, c'est se chauffer à la lune. » Encore a-t-il fallu, pour que le trait de Melchisédech eût l'air de signifier quelque chose, altérer le récit de la Genèse. Le texte hébreu et la version des Septante disent : « Il présenta du pain et du vin; *or*, il était sacrificateur du Très-Haut. » Ainsi, le texte ne dit point que ce fût comme sacrificateur ni en vue d'un sacrifice qu'il fit apporter ce pain et ce vin. C'est la Vulgate qui, au lieu de *or*, a mis *car;* falsification manifeste, qu'avoue le cardinal Cajetan. « Ce qui est mis dans la Vulgate, dit-il, comme

le motif de l'offrande, *car* il était n'est pas dans l'hébreu comme motif, mais comme incident séparé [1]. »

Si ces passages ne portaient leur réfutation avec eux, nous n'aurions, pour les réfuter, qu'à transcrire les objections auxquelles ils furent en butte au sein même du concile. Aucune de ces citations, en effet, ne passa sans avoir été combattue; aucune, ce qui est encore plus significatif, sans que ses défenseurs avouassent qu'elle ne suffisait pas pour établir la Messe, et que, sans la tradition, on ne pourrait affirmer qu'elle l'établît; aucune, en un mot, après laquelle on n'eût pu répéter notre objection fondamentale : Avouer qu'une chose aussi importante que la Messe n'est pas clairement et formellement dans la Bible, c'est avouer qu'elle n'y est pas du tout.

XXVII

Il y avait d'ailleurs un point qui touchait au fond même de la doctrine, et sur lequel on ne s'entendait pas mieux que sur le choix des passages à citer pour établir la Messe en général.

Jésus-Christ, en instituant la Cène, s'est-il offert lui-même en sacrifice, ou n'a-t-il fait qu'annoncer le sacrifice de la croix?

Cette dernière alternative, seule admissible, selon

[1] Quod in vulgatâ editione subditur ut causa oblationis, *erat enim,* in hebræo non habetur ut causa, sed ut separata clausula. »

nous, soulève, au point de vue catholique, une insurmontable difficulté.

C'est la seule admissible, disons-nous. Supposez, en effet, qu'après avoir institué la Cène, Jésus-Christ eût refusé de souffrir et de mourir ; quelle valeur eût conservée la Cène ? Aucune. Elle n'en avait donc aucune, si ce n'est celle que devait lui donner le grand acte du lendemain.

Cela étant, la difficulté saute aux yeux. Si le Sauveur, dans la Cène, n'a fait qu'annoncer son sacrifice, la Cène n'était donc pas un sacrifice, et la Messe, reproduction de la Cène, n'en est pas un non plus.

Il n'y aurait donc, ce semble, qu'à se jeter dans la première alternative ; et pourtant, là aussi, inextricable embarras. Si le Sauveur s'est offert dans la Cène même, s'il y a eu, le jeudi, un réel et vrai sacrifice, la rédemption s'est accomplie *avant* le sacrifice de la croix, ce qui est contraire à tous les enseignements et de l'Écriture et de l'Église. Le concile eût frémi au simple énoncé de cette idée, dont il s'était cependant fort approché en décrétant la transsubstantiation.

Le seul moyen d'échapper aux ennuis d'une votation disputée, ainsi qu'à l'inconvénient d'étaler en guise de preuves ce qu'on sentait bien n'être que de chétives présomptions, — c'était de renoncer à rédiger des chapitres de doctrine. Malgré tout ce qui avait été dit précédemment, et dans l'assemblée et surtout ailleurs, contre cette étrange manière de sortir d'embarras, plus d'un prélat y inclinait. On avait eu tort, disaient-ils, d'habituer les hérétiques à demander des raisons, au lieu de ne recevoir que des décrets. Qu'avait-on gagné, dans l'ancien concile, à rédiger, avant de passer

aux canons, des chapitres si détaillés, si soignés? On avait facilité les attaques et multiplié les points à défendre. « Dans le cas actuel, il pourrait arriver que, soit manque de temps, soit qu'on ne pût trouver dans l'Écriture des textes assez clairs, assez précis, les objections des novateurs demeurassent sans réplique [1]. » — « Sommes-nous, disaient-ils enfin, des avocats ou des juges? » — Des juges, assurément; mais il n'aurait pas fallu attendre, pour le rappeler si haut, précisément le jour où on était le plus embarrassé de juger.

Ces mêmes prélats donnaient à entendre qu'il importait de finir au plus tôt, non-seulement les travaux de cette session, mais le concile. D'autres répondaient qu'il ne s'agissait pas de terminer promptement, mais de bien terminer, et que, quant à renoncer aux chapitres de doctrine après un mois de délibérations dans l'intention avouée de les faire, ce serait se couvrir de ridicule et de honte. Quelques-uns des plus libres allaient jusqu'à dire qu'on ne demandait apparemment pas mieux que de déconsidérer le concile, pour n'avoir pas à observer les décrets disciplinaires qu'on avait votés à contre-cœur.

Et ce n'était pas la première fois que ce reproche était adressé au parti papal. Les évêques italiens ne s'étaient sûrement pas dit : « Déconsidérons le concile. » Ils tenaient autant que les autres, et plus que les autres, à en maintenir l'autorité morale aussi longtemps qu'il serait sous la main du pape; mais on voyait assez que, dès qu'ils auraient à opter entre les deux pouvoirs, leur choix ne serait pas douteux, et ce n'était pas les calom-

[1] L'évêque de Chiozza. Pallav. l. XVIII, ch. I.

nier que de penser qu'ils seraient alors peu scrupuleux sur les moyens d'humilier l'assemblée. Nous pensons, quant à nous, que tous les partis pouvaient se renvoyer ce reproche. Nul n'admettait l'autorité infaillible du concile qu'à condition qu'il ne heurtât pas telles ou telles idées ; nul n'était prêt d'avance à se soumettre, et nous avons vu combien il fallait parfois peu de chose pour amener des protestations, des menaces de séparation et de guerre.

XXVIII

Ce fut évidemment dans cet esprit que les évêques espagnols, malgré la lettre de leur roi et au plus fort de ces embarras théologiques, reprirent encore une fois la question de la résidence et du droit divin.

Ils commencèrent par écrire à Philippe II une lettre où ils s'excusaient de ne pas continuer à lui obéir sur ce point. « D'ailleurs, disaient-ils, ce n'était pas un ordre que le roi leur avait envoyé. Sa Majesté les avait invités à ne pas poursuivre, mais en s'en remettant à leur conscience. Le moment leur semblait venu, ajoutaient-ils, de trancher enfin une question qui ne pouvait, selon eux, rester indécise, sans rendre entièrement inutiles tous les efforts tentés pour la régénération de l'Église. »

Jugeant donc que, pour le moment, il ne fallait pas songer à les ramener, les légats se tournèrent du côté de la France, et le cardinal de Ferrare, nonce auprès de Charles IX, eut ordre d'obtenir de lui une lettre

analogue à celle de Philippe II. On ne l'adresserait d'abord qu'aux ambassadeurs de France, mais elle serait de nature à être montrée aux évêques de leur nation, à mesure qu'ils arriveraient à Trente. De cette manière, à moins qu'ils ne prissent aussi sur eux d'agir contre les ordres de leur prince, ils resteraient séparés des Espagnols; et si les deux nations ne s'unissaient pas sur ce point, elles risquaient moins de s'unir sur d'autres.

Malgré ces précautions, le pape n'avait pas discontinué d'en prendre d'un autre genre. Depuis plusieurs mois, il augmentait insensiblement ses troupes; la pacifique insurrection des évêques espagnols faisait activer, à Rome, les levées d'hommes et de chevaux. Aux représentations de l'ambassadeur de France, Pie IV avait répondu que l'Angleterre et les protestants d'Allemagne parlaient de venir au secours de ceux de France, et que c'était à lui de pourvoir, le cas échéant, à la sûreté du concile. On s'aperçut encore qu'il travaillait en secret, comme jadis Clément VII, à former une confédération des princes d'Italie, ce que le roi d'Espagne, toujours tremblant pour son royaume de Naples, ne pouvait voir sans beaucoup d'inquiétude. Philippe s'empressa donc de faire dire qu'il se chargeait de la défense du concile, et que, si l'Angleterre ou l'Allemagne tentaient une invasion en France, ce serait à lui qu'on aurait affaire. Enfin, comme premier gage de ses promesses, il envoyait à ses prélats un nouvel ordre de laisser tomber la question dont la cour de Rome avait tant d'effroi.

Le pape avait hâte de profiter d'un répit qui pouvait ne durer que peu de jours; aussi ne tarda-t-on pas à

s'apercevoir, à Trente, que les légats avaient reçu l'ordre d'en finir au plus vite, et, si possible, avant l'arrivée des Français. Les ambassadeurs de France s'en étant plaints, le 10 août, dans un mémoire adressé aux légats, ceux-ci répondirent que le concile était ouvert depuis sept mois, et qu'il n'était ni bien respectueux de demander qu'on attendît encore, ni bien loyal de vouloir attaquer l'autorité de l'assemblée en cas qu'elle n'attendît pas.

Jusque-là, ils avaient raison. Les prélats français se jouaient évidemment du concile ; qu'on fût ou non désireux de les y voir, ils ne pouvaient plus dire qu'on eût rien négligé pour les y faire venir. Ils étaient donc dans leur tort ; mais le parti romain n'était pas capable d'en profiter en se tenant lui-même dans une position franche et loyale. Quand les ambassadeurs demandèrent si leurs évêques seraient attendus ou non, on les renvoya à l'assemblée ; quand ils voulurent alors s'adresser à l'assemblée, les légats déclarèrent qu'il ne devait y avoir aucune relation officielle entre les ambassadeurs et les évêques, et que les communications ne pouvaient passer que par eux, légats. Priés alors de consulter l'assemblée, ils ne consultèrent que le pape, et le pape, déjà consulté par l'ambassadeur de France à Rome, avait dit qu'il s'en rapportait aux légats. « Voilà qui est digne d'une éternelle mémoire, écrivait Lansac. Le pape renvoie l'affaire aux légats ; les légats la renvoient au concile ; le concile n'a pas la liberté d'entendre aucune proposition, et c'est ainsi qu'on trompe le roi et le monde. »

XXIX

Telle était donc l'atmosphère dans laquelle s'élaboraient les décrets sur la Messe.

Malgré les efforts de beaucoup d'évêques pour concentrer la discussion sur les points les plus clairs ou réputés les plus clairs, il n'y avait pas de séance où on ne fût ramené à la grande querelle de l'oblation du Sauveur dans la Cène. Quatre opinions s'étaient formées. Pallavicini donne avec beaucoup d'exactitude et de soin les noms de leurs principaux champions, les nuances diverses qui se dessinaient au sein de chacune, les fluctuations de la majorité, etc. Il ne paraît pas se douter qu'on puisse trouver étrange de voir le concile divisé en quinze ou vingt groupes sur une question aussi capitale, question qu'on ne pouvait ni écarter, ni résoudre, comme nous l'avons montré, sans ébranler profondément tout l'échafaudage de la Messe. Un des partisans de l'oblation réelle, le jésuite Salmeron, se donnait tant de mouvement pour avoir la majorité, que des évêques furent obligés de s'en plaindre en pleine assemblée. « Que l'on intrigue, disaient-ils, dans des questions disciplinaires, c'est fâcheux ; mais enfin, ce sont des questions humaines. Dans des questions de dogme, c'est un scandale, un sacrilége. » Etait-ce donc la première fois qu'il y avait lieu à le remarquer?

« Il fut convenu, dit Pallavicini, qu'on ne mettrait que ce qui serait au gré de tous, et qu'on ôterait ce qui pouvait déplaire à quelques-uns. Si l'on veut que les

particuliers se conforment à ce qui est agréé par le plus grand nombre, il faut que le grand nombre condescende aux particuliers, en se relâchant *sur les petites choses.*»
Toujours la même tactique. Là où l'Église ose prononcer, les plus petits détails sont importants; il y va du salut des âmes. Là où elle est forcée de se taire, les plus grandes questions ne sont que de «*petites choses.*» Le siége de l'autorité, — petite chose. La supériorité des conciles ou du pape, — petite chose. La Cène fut-elle un vrai sacrifice ? — Petite chose, bien que ce soit, dans la dogmatique romaine, la base de ce qu'il y a de plus grand.

On tâcha donc de ne rien dire qui parût trancher la question ; on fit si bien, qu'il est absolument impossible de prononcer, d'après le décret, si l'oblation de Jésus-Christ par lui-même, la veille de sa mort, fut une oblation *propitiatoire,* c'est-à-dire un sacrifice réel, ou une sorte de dédicace, prélude au sacrifice de la croix. On tâcha cependant aussi, par des circonlocutions plus ou moins habiles, d'enseigner un peu plus que l'oblation simple, qui eût ruiné la présence réelle; mais le mot *propitiatoire,* que demandait Salmeron et qui seul pouvait enlever toute équivoque, fut écarté. Ce mot ne vient que dans le second chapitre, où on ne parle plus de l'institution de la Messe, mais de la Messe elle-même. Autre supercherie, car si vous n'osez affirmer qu'il y ait eu propitiation, vrai sacrifice, dans la Cène, vous n'avez évidemment pas le droit de l'affirmer quant à la Messe.

Nous aurions bien envie de demander encore ce qu'il serait arrivé si un bon curé de village, entrant dans la salle du concile, eût dit : «Mes pères, que dois-je en-

seigner? L'oblation, dans la Cène, fut-elle propitiatoire, oui ou non? »

XXX

Sur ces entrefaites, on reçut des lettres de l'empereur, dans lesquelles il ne demandait rien moins que le renvoi de toutes les questions relatives à la Messe, sauf celle du calice, dont il réclamait, au contraire, une prompte et bonne solution.

Après tant de promesses, on ne pouvait plus différer. On répondit donc qu'on allait s'y mettre, mais en ajoutant, ce qui était raisonnable, qu'on ne pouvait ni ne voulait différer la publication d'aucun des articles qui seraient prêts.

Cependant les ambassadeurs de France insistaient toujours pour que la session, fixée au 17 septembre, fût reculée au moins d'un mois. Ils représentaient qu'on pourrait, en attendant, étudier diverses questions secondaires auxquelles il faudrait également arriver plus tard, et qu'ainsi la fin du concile ne serait réellement pas reculée. Mais, plus on avançait, moins on se sentait porté à accueillir leur demande. On craignait d'autoriser les Français à croire que leur présence fût nécessaire pour valider les décisions; en outre, le bruit s'était répandu qu'à peine arrivés, rompant brusquement le compromis sur lequel on avait vécu jusque-là, ils allaient remuer la question brûlante de l'infériorité du pape. Quoiqu'on ne vît aucun moyen de les en empêcher, si telle était en effet leur intention, on voulait au

moins mettre en sûreté, par la promulgation publique, tout ce qu'on avait décrété sans eux.

Le concile, dans la dernière session, s'était réservé la faculté d'avancer, s'il le jugeait convenable, le jour de la suivante. Les décrets furent prêts vers la fin d'août, quinze ou vingt jours avant l'époque fixée. On aurait donc pu tenir la session; mais on ne pouvait songer à faire un pareil affront à ceux qui voulaient, au contraire, que le jour fût reculé. Il restait donc du temps pour discuter l'affaire du calice, si vivement rappelée par l'empereur, et comme les prélats français avaient fait dire qu'ils ne demandaient pas à être attendus pour ce point, il n'y avait plus ni motif ni prétexte d'aucune espèce pour ne pas l'aborder.

Pour la première fois donc, l'affaire fut directement proposée. Trois avis se formèrent, ou, pour mieux dire, se trouvèrent formés. L'un, refuser absolument; l'autre, accorder, mais sous certaines conditions qui seraient fixées par le concile ; l'autre, enfin, renvoyer l'affaire au pape. Parmi les partisans de cette dernière opinion, les uns voulaient un renvoi pur et simple ; les autres, un renvoi motivé, portant que le pape pouvait accorder la chose. Les Espagnols étaient toujours pour un refus absolu. Philippe II craignait, non sans raison, que la concession du calice à ses sujets des Pays-Bas ne donnât à d'autres de ses sujets, sinon en Espagne, du moins dans la Franche-Comté et le Milanais, l'envie d'en demander autant; il comprenait qu'une fois ce pas fait, il était peu probable qu'on ne cherchât pas à en faire d'autres.

Aussi les partisans de la concession insistaient-ils fortement sur les précautions à prendre pour que ce ne

fût pas un encouragement à d'autres demandes. Ils s'accordaient, en général, sur les cinq conditions suivantes, indiquées par les légats :

I. Qu'on votât le principe, mais que l'application en fût laissée au pape, seul en position de juger à quelles nations il convenait d'en accorder le bénéfice.

II. Que le pape, pour s'éclairer, envoyât préalablement des légats ou des commissaires partout où ce vœu avait été exprimé.

III. Que le vin consacré ne sortît jamais des églises, pas même pour être porté aux malades.

IV. Que ceux à qui on accorderait le calice déclarassent ne pas le regarder comme nécessaire à la validité du sacrement.

V. Qu'ils rentrassent pleinement et sincèrement, pour tout le reste, dans l'unité de l'Église.

Conditions, en somme, qu'on ne pouvait se dispenser de poser, mais dont les deux dernières annihilaient la concession. On savait bien que, parmi les gens qui la demandaient, il n'y en avait point qui fussent assez peu protestants pour se déclarer catholiques dès qu'ils l'auraient obtenue.

Pendant plusieurs jours, dans des séances de plusieurs heures, à chaque orateur parlant dans un sens succéda presque régulièrement un orateur parlant dans l'autre. En définitive, cependant, on vit qu'il y avait majorité contre la concession. Les ambassadeurs de l'empereur, opposés jusque-là au renvoi au pape, se résignèrent alors à l'accepter, et même à le demander ; battus dans le concile, ils voulaient qu'on leur ménageât au moins une porte à Rome. Forts de leur assentiment, les légats ne craignirent plus de pousser au renvoi, et

leurs agents se remirent à travailler l'assemblée pour préparer une majorité dans ce sens.

Cinq ou six jours leur paraissant nécessaires pour assurer la votation, ils proposèrent une vingtaine d'articles à régler, les uns sur un certain nombre d'abus relatifs à la Messe, les autres, sur divers points de discipline et d'administration. Quoique ces derniers fussent, en général, favorables à l'autorité épiscopale, plusieurs évêques s'en plaignirent. Ils demandaient jusques à quand on entendait renvoyer les grandes réformes, pour ne s'occuper que de celles qui seraient venues d'elles-mêmes, une fois les grandes opérées. Un d'eux fit observer, en outre, qu'il n'était pas de la dignité du concile de prendre un point ici, un point là, et de voter sur mille choses, sans qu'on pût dire pourquoi il prenait celles-là plutôt que d'autres. « L'ordre n'est-il pas tout tracé? — ajoutait-il. N'est-ce pas par le chef et par sa cour que la réforme doit commencer? Si vous voulez que les planètes reprennent leur éclat, commencez par dire au soleil de reprendre le sien. » Et l'évêque de Ségovie comparait le concile à un médecin appelé pour guérir une maladie invétérée, et qui ne voudrait employer, au lieu de vrais remèdes, que de légères frictions d'huile.

Ces *frictions*, si légères en comparaison du mal, n'étaient même pas dirigées de manière à laisser intact ce qui sortait de la compétence du concile. Les articles VIII et IX attribuaient aux évêques la haute main sur les hôpitaux, les colléges, les communautés laïques, les testaments, etc.; autorité dont ils jouissaient en effet dans quelques pays, mais qu'on leur avait toujours refusée dans d'autres, notamment en France. La surveil-

lance des évêques sur les biens des hospices avait eu souvent de bons résultats ; mais quelquefois aussi elle n'avait abouti qu'à transformer peu à peu ces biens en biens d'église, en bénéfices, et, par conséquent, à les détourner de leur destination. D'ailleurs, ce n'était pas une question de convenance, mais de droit, et le concile ne pouvait prétendre à régler seul ce qui touchait par tant de points à la législation civile et aux droits des souverains. Il y portait encore atteinte en accordant aux évêques le pouvoir d'examiner les notaires, et de leur interdire, dans certains cas, l'exercice de leurs fonctions. Enfin, ce n'était pas comme évêques, mais comme délégués du pape, qu'ils auraient à exercer plusieurs de ces nouveaux pouvoirs, ce qui allait encore contribuer à provoquer la résistance des princes. Mais il paraît que l'assemblée ne vit pas clairement la portée et les inconvénients de ces articles, car on les vota en courant et presque sans discussion. On eut à s'en repentir plus tard, car ils furent de ceux qui empêchèrent la publication du concile en France.

On y avait joint diverses règles sur les qualités intellectuelles et morales à exiger d'un prêtre pour l'élever à l'épiscopat, sur la conduite du clergé dans la vie civile, sur les conditions à remplir pour posséder légitimement un bénéfice, etc., etc. A prendre ces règles en détail, nous n'aurions guère que du bien à en dire ; mais l'opposition demandait toujours à quoi elles serviraient, où en était la sanction. Commencez donc, avait dit l'évêque d'Orense, par décréter que ces lois seront obligatoires pour le pape, et alors seulement vous aurez fait quelque chose. — Plusieurs de ces règles, en effet, et des meilleures, sont restées sur le papier jusqu'à ce

que les révolutions aient forcé Rome à s'en souvenir.

Il n'y avait non plus, en général, que de très-bonnes choses dans ce qu'on disait des abus relatifs à la Messe. On prescrivait de n'y assister qu'avec respect et en habits décents, de ne jamais la célébrer à la hâte, d'en écarter ce qui sentirait la superstition, par exemple certains calculs sur le nombre et la disposition des cierges, et, enfin, *de n'en exiger aucun salaire.* « Avant tout, dit le décret, pour ce qui regarde l'avarice, que les évêques défendent absolument toutes sortes de conditions et de pactes pour quelque récompense que ce soit, et tout ce qui se donne pour la célébration des messes nouvelles, comme aussi ces demandes d'aumônes si pressantes et si messéantes, que ce sont plutôt des exactions que des demandes, et toutes les autres choses de ce genre, qui ne sont pas éloignées de la simonie, ou, du moins, d'un gain sordide [1]. » Comment, après cela, les messes se payent encore, — c'est ce que nous ne nous chargeons pas d'expliquer. Et il est si bien reçu, en fait, qu'il n'y a aucune honte quelconque à se les faire payer, que le pape lui-même, quand il dit la messe à Saint-Pierre, reçoit publiquement quelques pièces de monnaie, destinées à figurer son salaire.

[1] In primis, quod ad avaritiam pertinet, cujusvis generis mercedum conditiones, pacta, et quidquid pro missis novis celebrandis datur, necnon importunas atque illiberales eleemosynarum exactiones potiùs quam postulationes, aliaque ejusmodi quæ à simoniacâ labe, vel certè à turpi quæstu non longè absunt, omninò prohibeant.

XXXI

Quelques mots maintenant sur les canons ajoutés, selon l'usage, aux chapitres doctrinaux.

Dans le premier, anathème à qui ne pensera pas qu'il y ait dans la Messe un sacrifice proprement et véritablement ainsi nommé. — Nous n'avons pas à revenir sur ce point.

Dans le second, anathème à qui ne croira pas qu'en disant aux Apôtres, *Faites ceci en mémoire de moi,* Jésus-Christ les ait institués prêtres, seuls aptes à dire la Messe.

Ce n'avait été là, jusqu'à ce moment, qu'une opinion; une opinion, même, assez moderne, puisque, du temps du concile de Constance, elle commençait à peine à se faire jour. « Prenez, mangez, dit Jésus-Christ; ceci est mon corps qui est rompu pour vous. Faites ceci en mémoire de moi. » Voilà, dans leur entier, les paroles du Sauveur. *Faites ceci* ne peut être séparé de ce qui précède, de ce qui est indiqué comme *à faire;* et ce qui est indiqué comme à faire, ce n'est pas seulement de rompre le pain, c'est aussi, c'est surtout, puisqu'il y a l'impératif, de le prendre et de le manger. Si *Faites ceci* n'est que pour les prêtres, *Prenez, mangez,* n'est aussi que pour eux; eux seuls auraient donc le droit de communier. Ces mots se trouvent-ils au moins chez tous les évangélistes? Non; deux les omettent. Qui pourra croire qu'ils les eussent omis s'ils y avaient vu une chose aussi capitale que l'institution du sacerdoce?

A ces difficultés scripturaires s'en joignait une autre, plus grave pour des catholiques. Le prêtre n'est pas seulement le ministre de la Messe ; il est aussi celui de tous les autres sacrements, en particulier de la Pénitence. Peut-on dire, par conséquent, que Jésus-Christ ait fait prêtres des hommes auxquels il ne donnait, pour le moment, que le droit de dire la Messe?

Aussi ce canon souleva-t-il, la veille de la session, une violente querelle. L'archevêque de Grenade le combattit comme contraire à l'opinion de saint Denis, de saint Maxime et de saint Chrysostôme, qui rapportent la collation du sacerdoce à ces paroles de Jésus-Christ après sa résurrection : *Recevez le Saint-Esprit.* « Les Pères, dit Pallavicini, ennuyés de tous ces discours et de l'opiniâtreté d'un homme qui contrariait le sentiment de tous les autres, s'écrièrent tous qu'il fallait s'en tenir à ce qui était décidé. » *Un homme... Tous les autres.* L'historien paraît donc affirmer que l'archevêque était seul ; et pourtant, après avoir raconté le débat qui s'ensuivit : « Le parti qui soutenait ce canon, dit-il, devint *à la fin* si nombreux, qu'à peine se trouva-t-il *trente* opposants. » Il y en avait donc eu, au commencement, plus de trente ; et il aurait pu ajouter que ces trente étaient de ceux qui avaient le plus étudié la matière, qui étaient les plus habitués à réfléchir, à voter de sang-froid, à aborder franchement les difficultés.

Dans le troisième canon, anathème à qui soutiendra que la Messe n'est qu'un sacrifice de louange et d'actions de grâces, n'est utile qu'à celui qui communie, ne doit pas être offerte pour les péchés, les peines, les satisfactions *et autres besoins.*

Ces derniers mots provoquèrent diverses observations

sur le danger d'autoriser les messes dites à tout propos et pour toutes sortes de besoins; mais l'usage en était si universel, qu'on n'aurait pu le condamner sans condamner l'Église, et sans tarir, en outre, une de ses principales sources d'influence et de revenus. Faire dire une messe pour la guérison d'un malade, le retour d'un voyageur, le succès d'une entreprise honorable ou périlleuse, c'est, si on veut, de la piété; mais comme il n'est dit nulle part que le sacrifice de Jésus-Christ ait eu pour but ou pour un de ses buts de nous valoir des grâces temporelles, on ne voit pas comment la Messe, si elle en est la reproduction, pourrait avoir un autre but que celui de ce sacrifice même, le pardon des péchés, le salut des âmes. — Vingt-cinq prélats furent de cet avis.

Dans le quatrième canon, anathème à qui dira que le sacrifice de la Messe est un blasphème contre le sacrifice de Jésus-Christ, ou y déroge. — Ce n'est pas clair; mais si on a voulu dire par là que l'immolation sur l'autel ne doit pas diminuer, aux yeux des fidèles, l'importance de l'immolation au calvaire, on a demandé l'impossible. L'oblation a été faite *une seule fois*, dit saint Paul. L'oblation se fait tous les jours, cent mille fois par jour, dit l'Église. Comment admettre que la grandeur de l'acte puisse n'en recevoir aucune atteinte?

Dans le cinquième, anathème à qui appellera imposture la célébration de messes en l'honneur des saints. — Imposture! Non; ce serait trop peu. Lorsque les habitants de Lystre, prenant saint Paul pour Mercure (Actes XIV), veulent lui offrir un sacrifice, il déchire ses vêtements, il se détourne plein d'horreur. « O hommes, s'écrie-t-il, que faites-vous? Nous sommes des

hommes comme vous ! » Supposez-le revenant sur la terre, entendant parler de renouveler *en son honneur*... Quoi ? Le sacrifice de son maître, cette immolation dont il ne parlait qu'en adorant... Et dites si ce ne serait pas avec bien plus d'horreur encore qu'il s'écrierait : « O hommes, que faites-vous ! »

Dans les trois canons suivants, anathème à qui condamnera ou la liturgie de la Messe comme contenant des erreurs, ou les cérémonies de la Messe comme superstitieuses, ou l'usage des messes dans lesquelles le prêtre seul communie. — Quant à ce dernier point, si la Messe est un sacrifice, rien n'empêche, en effet, qu'un homme seul ne puisse l'offrir pour d'autres, même absents ; si elle ne l'est pas, nul n'aura l'idée de la célébrer ailleurs que dans une assemblée de gens réunis pour communier. Aussi n'est-ce pas un faible argument contre la Messe que ce fait qu'il n'y ait, dans l'histoire des premiers temps de l'Église, aucun indice quelconque de la Cène célébrée en particulier par le prêtre, ou en public sans que l'assistance y participât. Quand Châteaubriand fait dire à un de ses personnages, dans les *Martyrs*, qu'il va *célébrer le saint sacrifice pour Eudore*, c'est un des plus complets anachronismes de ce livre, qui en est plein.

Quant à cette liturgie dans laquelle il est défendu, de par le concile, d'apercevoir des erreurs, un catholique y trouverait, s'il l'osait, plus d'erreurs que nous. Formée d'anciennes prières, elle a gardé de curieuses traces du temps où on commençait à peine à entrer dans les voies qui devaient conduire à la Messe. Après la consécration, par exemple, quand le prêtre présente l'hostie à Dieu, c'est en lui disant : « Daigne jeter *sur ces choses*

un regard propice et serein, comme tu as daigné agréer les offrandes d'Abel. » Singulières paroles pour présenter à Dieu le corps immolé de son Fils!

Aussi n'était-ce point de cela qu'il s'agissait quand cette invocation fut rédigée.

Lorsque la Cène eut cessé d'être un repas en commun, l'usage s'établit d'apporter au temple et de déposer sur la table de communion une certaine quantité de pain, de vin, quelquefois même de fruits. C'était sur cette offrande, imitée, en effet, d'Abel, qu'on appelait la bénédiction de Dieu ; puis, on en prélevait ce qu'il fallait pour distribuer la Cène, et le reste allait aux pauvres. Ainsi s'explique ce que la liturgie ajoute : « Nous te supplions, ô Dieu ! de commander que *ces choses* soient portées par ton saint ange sur ton céleste autel. » Ainsi s'explique encore cette phrase : « C'est par Christ, ô Dieu ! que tu crées, sanctifies, vivifies et bénis *tous ces biens ;* » phrase inintelligible, absurde, si ce pain et ce vin sont ou vont être le corps de Jésus-Christ. Qui est-ce qui aurait eu l'idée de placer là un remercîment à Dieu sur le pain et le vin, envisagés comme nourriture de l'homme?

Tous ces passages, et plusieurs autres, ce n'est qu'à force de les voir dans le canon de la Messe qu'on est arrivé à ne pas sentir combien ils y sont mal placés, combien ils sont loin d'exprimer ce que n'auraient pu manquer de dire des gens croyant à la présence réelle, au renouvellement perpétuel du sacrifice de Jésus-Christ. Il y en avait un, pourtant, qui eût été par trop contraire à ces nouvelles idées, et, celui-là, on l'a changé. « Fais que cette oblation nous soit comptée... *puisqu'elle est la figure* du corps et du sang de Notre-Seigneur,

qui... etc. » Voilà cette oraison telle que la cite saint Ambroise [1]. Dans le canon de la Messe, voici ce qu'elle est devenue : « Fais que cette oblation soit en toutes choses bénie, comptée... *afin qu'elle devienne pour nous* le corps et le sang de ton cher Fils... etc. [2] » Même avec cette modification, ce n'est pas encore clairement la présence réelle ni le sacrifice réel ; un protestant pourrait accepter cette formule, croyant ne demander à Dieu que la grâce de faire une bonne communion. Donnez, en un mot, toute cette liturgie à quelqu'un qui ne sache pas que c'est la Messe, et il ne l'y verra guère mieux que dans les Évangiles. Est-ce là, nous le répétons, est-ce là ce qu'on aurait adopté si la Cène eût été la Messe ?

Dans le dernier article de ce même décret, anathème à qui prétendra que la Messe doive être célébrée en langue vulgaire, ou condamnera l'usage de mettre un peu d'eau dans le vin avant de le consacrer. — Sur quoi est fondé cet usage ? Il est possible que le vin dont se servit Jésus-Christ fût en effet mêlé d'eau ; il est possible aussi qu'il ne le fût pas ; qu'en savons-nous ? Que pouvons-nous en savoir ? « Saint Cyprien et plusieurs conciles l'enseignent, » dit le Catéchisme Romain. Oui ; mais qu'en savaient-ils ? Et si l'Écriture ne parle jamais que du vin, pourquoi parler d'autre chose [3] ? Pourtant, se-

[1] *De Sacramentis*, IV. 5. —Quod est figura corporis et sanguinis Domini nostri...

[2] Ut nobis corpus et sanguis fiat delectissimi Filii tui...

[3] Il y a, chez les théologiens romains, comme un besoin d'outrepasser et de torturer l'Écriture, quand même ils n'y ont aucun intérêt. Savez-vous pourquoi la Cène est regardée comme un repas d'union et de charité? C'est, pensez-vous, parce qu'elle nous retrace l'amour de Dieu pour les hommes, notre égalité

lon ce même Catéchisme, ce mélange est si important qu'il y aurait péché mortel à l'omettre. Seulement, « que les prêtres prennent garde de mettre fort peu d'eau avec le vin; car, selon les théologiens, cette eau *doit se changer en vin,* » avant que le tout se change en sang. Encore un miracle! Mais, celui-là, les docteurs n'ont pas l'air de s'y fier. Mettez peu d'eau, disent-ils. Pourquoi donc? Si la transformation a vraiment lieu, — peu ou beaucoup, qu'importe? Ah! c'est que le vin trop mêlé risquerait fort de n'avoir plus tout à fait le goût du vin pur, et la foi du prêtre serait alors à une trop rude épreuve.

Quant à l'autre point, celui de la Messe en langue vulgaire, arrêtons-nous-y un instant.

XXXII

Commencerons-nous par citer l'endroit où saint Paul semble avoir prévu ce qu'on allait faire, tant il met d'insistance à déclarer, à répéter, que celui qui parle dans l'Eglise doit être compris de tout le monde? « Si vous parlez, dit-il, dans une langue qui ne soit pas entendue, comment saura-t-on ce que vous dites? Vous ne ferez que parler en l'air. — Si je prie dans une langue étrangère, c'est mon esprit qui prie, mais mes pensées ne sont d'aucune utilité aux autres [1]. » Et cette

devant lui, etc. Point du tout. Selon le Catéchisme Romain, c'est parce que le pain est fait de plusieurs grains de blé, le vin de plusieurs grains de raisin, mêlés et confondus. Voilà l'union; voilà l'Église.

[1] I Corinth. XIV.

idée revient encore deux ou trois fois dans le même chapitre.

Dira-t-on que l'Apôtre, dans ce morceau, ne parle pas de langues simplement *étrangères*, mais de langues *inconnues?* — Les motifs qu'il allègue sont trop généraux pour que cette distinction leur ôte rien de leur force. Il veut, voilà le fait, que celui qui parle soit compris.

Saint Paul ajoute, il est vrai, que celui qui a employé une langue inconnue peut encore être utile en interprétant ce qu'il a dit. « Or, objectera-t-on, l'Église n'a jamais refusé d'interpréter ses liturgies latines; il est facile de s'en procurer des traductions. » C'est facile aujourd'hui; jadis, c'était fort difficile, et on sait, d'ailleurs, combien il y avait peu de gens qui sussent lire. Aujourd'hui même, surtout dans les pays entièrement catholiques, voit-on beaucoup de fidèles qui comprennent ou qui s'inquiètent de comprendre les offices latins? Le plus souvent, d'ailleurs, on n'entend rien. L'emploi d'une langue non comprise a amené l'habitude de parler bas, vite, peu distinctement; ce n'est qu'en suivant dans un livre les paroles du prêtre qu'on peut, même en sachant le latin, s'associer à ce qu'il dit.

Quand tout le monde saurait lire, — et les pays catholiques, sous ce rapport, sont fort loin d'être au premier rang, — quand tout le monde s'astreindrait à avoir constamment le livre à la main, l'objection resterait la même : pourquoi le latin plutôt que la langue du pays? Pourquoi un détour, quand il n'y a rien qui empêche d'aller tout droit? Vous permettez aux Français de suivre la Messe sur une traduction française; s'ils usent de la permission, c'est comme s'ils l'entendaient

en français. Perdra-t-elle de sa vertu ? Vous ne le dites pas. Quelle raison avez-vous donc pour ne pas accorder à tout le monde, en parlant la langue de tout le monde, la faveur que vous accordez à quiconque peut et veut se servir d'une traduction? Puis, cette langue qui est aujourd'hui, pour la grande majorité des fidèles, une langue étrangère et inconnue, n'a-t-elle pas commencé par être la langue vulgaire? C'est donc un point où l'on ne saurait invoquer la tradition. Pendant les premiers siècles, voyons-nous qu'on ait eu l'idée d'imposer le latin aux Orientaux? Les Orientaux, de leur côté, ont-ils jamais eu celle d'imposer le grec à personne? Ils auraient eu pourtant bien plus de raisons à donner. Les apôtres ont prêché, ont écrit en grec. C'est en grec que l'histoire et les discours de Jésus-Christ ont pénétré dans l'Occident. Si le christianisme doit avoir une langue sainte, c'est le grec. Ce sera l'hébreu, si on veut; mais ce n'est pas le latin.

Et que parlons-nous de langue sainte? L'universalité même du christianisme, que tout le monde s'accorde à regarder comme un de ses caractères essentiels et distinctifs, n'est-elle pas un argument contre l'unité de langage dont Rome a voulu le doter? Ce n'est que dans les pays à castes, chez les anciens Égyptiens, chez les Hindous, que nous trouvons une langue spéciale pour le culte et les prêtres. Quand une religion s'annonce comme devant appartenir, non-seulement à tous les peuples, mais encore, dans chaque peuple, à tous les individus qui le composent, quand elle ne renferme rien qui ne doive être révélé à tout le monde, — il est contradictoire à son essence de la faire parler jamais dans une langue que tous n'entendent pas.

Au reste, ce n'est pas par hasard que Rome se trouve ici en rapport avec l'Égypte et l'Inde, plutôt qu'avec l'organisation toute civile du paganisme romain; ce n'était pas non plus par hasard ou par caprice que les réformateurs insistaient tant sur l'abandon de la langue latine. Ils sentaient bien qu'elle ne s'en irait pas seule, et Rome, sans oser le dire, le sentait comme eux. La Messe en français, en allemand, en anglais, ce n'est plus la Messe. La forme s'est incorporée au fond; elle ne peut changer, que le fond n'en soit gravement atteint. Ce qui opère la transsubstantiation, ce sont les mots *Hoc est corpus meum*; qu'on dise *ceci est mon corps*, et le prestige est à moitié détruit, même pour ceux qui comprennent également les deux langues. Nous avons vu des catholiques, lisant pour la première fois la Messe traduite en français, en éprouver un grand désappointement. Ils n'y voyaient rien de mauvais ni de faux; mais ils n'y voyaient rien non plus qui leur parût à la hauteur du mystère dont leur imagination s'était nourrie. D'ailleurs, ce n'est pas seulement en vue du dogme que Rome tient à garder une langue à elle. Comme le retranchement de la coupe, c'est une barrière entre le clergé et le peuple; barrière moins infranchissable, il est vrai, puisqu'on peut apprendre le latin, mais qui, outre qu'elle est infranchissable pour le grand nombre, contribue pourtant encore, même en regard des gens instruits, à protéger les abords du sanctuaire.

Aussi n'est-ce que par des raisons plus ou moins mystiques qu'on essaie aujourd'hui d'en justifier le maintien. « Les oraisons en langue latine, dit Chateaubriand [1], semblent redoubler le sentiment religieux de

[1] *Génie du Christianisme,* IV[e] partie.

la foule. Dans le tumulte de ses pensées et des misères qui assiégent sa vie, l'homme, en prononçant des mots peu familiers ou même inconnus, croit demander des choses qui lui manquent et qu'il ignore [1]. Le vague de ses prières en fait le charme. » Le vague des pensées, peut-être ; mais le vague résultant de ce que les mots sont inconnus, jamais, — à moins qu'on ne veuille mettre au nombre des charmes de la prière la facilité de prier avec des mots, sans autre effort que celui de se maintenir, tant bien que mal, dans un certain recueillement plus ou moins semblable au sommeil. M. de Maistre, selon sa coutume, est plus franc. « Quant au peuple, dit-il, s'il n'entend pas les mots, c'est tant mieux ; le respect y gagne, et l'intelligence n'y perd rien. » Le respect y gagne ! Peut-être ; mais quel respect ? Celui d'une statue à genoux. L'intelligence n'y perd rien ! Nous convenons qu'il se dit en latin, dans le culte catholique, des choses dont elle n'aurait pas grand profit à retirer ; mais une fois qu'on parlerait de manière à être compris, il faudrait bien se mettre à dire mieux et davantage. — « Une langue antique et *mystérieuse*, dit encore Châteaubriand, une langue qui ne varie plus avec les siècles, convient au culte de l'Être éternel, *incompréhensible*. » — « Vous ne comprenez pas Dieu, semble-t-il dire ; donc il est naturel que vous lui parliez dans une langue que vous ne comprenez pas. » N'est-ce pas là, au fond, la traduction de tout ce qu'on nous dit sur cette matière ? Tous ces brillants tableaux,

[1] « Le mot *Alleluia*, qui est hébreu, est employé tel quel dans le canon de la messe, pour exprimer par un mot étranger des joies inconnues à cette vie. »

Innocent III, *Traité de la Messe*, II, 33.

tous ces poétiques voiles, écartez-les... Que trouvez-vous derrière? Un chapelet, une machine à prier, et l'homme devenant lui-même une machine à prières.

XXXIII

L'affaire du calice avait été suspendue, avons-nous dit, en attendant que la majorité fût disposée à la renvoyer au pape.

La session approchait. Quelque forme que l'on donnât au décret de renvoi, ce décret avait contre lui, outre tous ceux qui voulaient régler la chose en concile, plusieurs de ceux qui blâmaient la concession du calice et craignaient que le pape ne l'accordât. L'avant-veille de la session, les légats crurent gagner quelques voix en ajoutant au décret que le pape, *du consentement et avec l'approbation* du concile, ferait ce que bon lui semblerait; mais cette clause, agréable aux adversaires du pape, fut vivement repoussée par le parti romain, et les légats se l'entendirent même reprocher comme une espèce de trahison. Le soir, ne sachant que résoudre, ils firent prier les ambassadeurs de ne pas insister pour qu'on votât le lendemain; mais ceux de l'empereur ne voulurent rien entendre. Ils rompraient avec le concile, disaient-ils, plutôt que de consentir encore à quelque délai que ce fût. Le lendemain donc, on vota; le décret passa, mais trente-huit prélats avaient voté contre, et la même minorité se retrouva dans la séance publique[1].

[1] 17 septembre 1562. Vingt-deuxième session.

Quant aux minorités, presque aussi fortes, que nous avons vues se prononcer dans la votation des décrets de foi, elles n'arrivèrent à la session, selon l'usage, qu'extrêmement affaiblies. Des trente évêques qui avaient persisté à ne pas croire que le *Faites ceci* renfermât l'ordination des apôtres, quinze au plus, dans la séance publique, votèrent contre le canon où cette opinion est érigée en article de foi. Accuserons-nous les quinze autres de lâcheté, d'inconséquence? Non. Les inconséquents, au contraire, c'étaient ceux qui osaient ne pas se soumettre immédiatement à la voix infaillible de la majorité. Il n'y a de conséquent, dans le catholicisme, que la soumission et le silence.

LIVRE CINQUIÈME

LIVRE CINQUIÈME

SOMMAIRE

I. Tout recommence ; on croirait se tromper de page.—Huit prorogations successives.—Ouverture des débats sur le sacrement de l'Ordre.— Hâte imprudente. — II. L'Ordre est-il un sacrement? — Opinion de Calvin. — En quel sens l'Ordre est-il institué par Jésus-Christ?— Discussion scripturaire et historique. — Système romain. — Peu d'avantages et beaucoup d'inconvénients.—III. Les sept Ordres.— Aucun fondement scripturaire. — Difficultés insolubles. — Le concile les élude. — La Messe, base du sacerdoce romain. — *L'Ordre* et *les Ordres*. — La grâce dans l'ordination. — Incertitudes et obscurités sans fin.

IV. La hiérarchie. — L'épiscopat est-il dans le Nouveau-Testament ? — V. En quel sens il est légitime. — Contradictions du système romain. — VI. Comment on les relève à Trente. — L'ancienne question du droit divin change de face. — Elle se simplifie d'un côté et se complique de l'autre. — Nouveaux efforts pour laisser le pape en dehors de la discussion.

VII. La papauté. — *Tu es Pierre*. — Saint Pierre dans le Nouveau-Testament. — Histoire. — Écrits. VIII. La tradition est-elle plus favorable? — Comment les Pères expliquaient *Tu es Pierre*. — Quoi qu'ait été saint Pierre, le pape est-il son suc-

s'empare de l'affaire.— Offres d'argent.— XX. Rien n'est prêt. — Voyage du cardinal auprès de l'empereur.— Articles inquiétants que Ferdinand faisait examiner. — Ses plaintes contre le concile et le pape. — La cour de France fait demander où en sont les réformes promises.

XXI. Le mariage.— Est-ce un sacrement? — Objections scripturaires et autres. — XXII. En lui donnant ce titre, l'a-t-on réellement rendu plus saint? — Despotisme de l'Église. — Objections des jurisconsultes.— XXIII. L'indissolubilité du mariage. — *Si ce n'est pour cause d'adultère.* — Le divorce. — On peut en faire une loi, non un dogme.— Faiblesse des arguments du décret. — XXIV. Autres difficultés. — Éléments civils du mariage.— Arguties.— Si le mariage est un sacrement, l'autorité civile n'a pas à s'en mêler. — La marche des idées. — A côté de tant de rigueurs, relâchements inouïs.—Abus des dispenses. — Sophismes des ultramontains. — Un catholique peut-il se moquer d'eux?

XXV. Le célibat. — Peut-on examiner s'il est, en soi, plus saint que le mariage? — Les moines et la vie monastique.— Suicide. — Les couvents en poésie. — Les couvents en réalité. — Les vœux forcés. — Scrupules des jurisconsultes. — XXVI. Le célibat des prêtres. — Droit et abus. — Le célibat et la Réforme. — La loi juive. — La loi chrétienne. — Saint Pierre. — Idéal et réalités. — Ce qu'est le clergé là où il règne. — Pourquoi on tient au célibat des prêtres.

XXVII. Préoccupations politiques. — Mort du duc de Guise. — Lettre du cardinal de Mantoue à Paul IV. — Lettre de l'empereur. — Le concile est resté sous le coup de tous les reproches qu'on lui adressait alors. — Réponse du pape. — Constantin et Théodose. — Ce qu'on en fait et ce qu'ils ont été. — XXVIII. Philippe II et ses prélats. — Émeutes à Trente. — XXIX. Deux nouveaux légats. — Morone à Inspruck. — Négociations.— Paix en France. — Irritation du pape.— A Trente, ennui et dégoût.

I

Plus nous avançons, plus notre tâche devient difficile et ingrate. Rien de plus tristement fastidieux que de se retrouver, le lendemain de chaque session, en face des mêmes intrigues, des mêmes réclamations, des mêmes faits à noter, des mêmes réflexions à faire. Dans les histoires plus détaillées de Pallavicini et de Sarpi, un lecteur peu attentif pourrait souvent croire qu'il se trompe de page, qu'il relit ce qu'il a déjà lu. Malgré tous nos efforts pour qu'il n'en soit pas ici de même, il y a des moments où nous désespérons d'y arriver. La querelle du droit divin, par exemple, — quoique nous en ayons parlé tant de fois et que nous devions en parler encore, — nous n'aurons fait, en somme, qu'en indiquer brièvement les principales phases. Quant aux réclamations des prélats ou des ambassadeurs sur l'influence exorbitante du pape, l'insuffisance des réformes décrétées, le droit de proposer, attribué exclusivement aux légats, la marche tortueuse des affaires en général, — nous en avons parlé le plus rarement possible, et nous n'aurions pu en parler moins sans renoncer à rendre la physionomie de l'assemblée.

La vingt-troisième session avait été fixée au 12 novembre. Renvoyée *huit fois*, elle n'eût lieu que le 15 juillet de l'année suivante. C'est dire assez quel chaos d'embarras et de discussions nous allons avoir à débrouiller.

On avait décrété qu'on traiterait des deux derniers

sacrements, les Ordres sacrés et le Mariage ; mais, dès le lendemain, les ambassadeurs français renouvellent leur protestation et leurs instances. Ils représentent que, si on se met sur-le-champ aux questions de doctrine, il n'en restera plus ou presque plus quand leurs prélats arriveront ; ils demandent qu'on les attende encore jusqu'à la fin d'octobre, et qu'on ne s'occupe, jusque-là, que de sujets disciplinaires. Le même jour, les ambassadeurs impériaux présentent une requête analogue. Leur maître, disent-ils, a été frappé, comme tout le monde, du peu de temps donné aux matières disciplinaires, les seules dont on puisse attendre le retour de l'ordre et de la paix. Il n'aurait pas voulu, ajoutent les ambassadeurs, qu'on approfondît les points de doctrine jusqu'à voter des choses sur lesquelles les catholiques étaient si peu d'accord, et que l'Église, jusque-là, avait prudemment laissées dans l'ombre.

Les légats répondent que c'est une loi établie, dès l'origine du concile, de faire marcher de pair l'examen des points de doctrine et celui des matières disciplinaires ; qu'ils ne peuvent donc consentir à l'espèce de suspension qu'on leur demande ; qu'ils feront cependant en sorte de ne mettre à l'étude qu'un des deux sacrements restants, celui de l'Ordre.

Ils avaient leurs raisons pour préférer celui-là. Les délibérations sur le sacrement qui fait les prêtres allaient nécessairement réveiller la question de la résidence, et il importait que, si on ne devait plus réussir à l'écarter, on la tranchât, du moins, avant l'arrivée du renfort que la France promettait aux défenseurs du droit divin. A tout événement, le pape envoyait au concile de nombreux renforts italiens. En même temps, on faisait insi-

nuer aux Français, notamment au cardinal de Lorraine, qu'après avoir tant tardé, ils feraient mieux de renoncer à venir. « Était-il de leur dignité de se mêler d'un concile où ils ne feraient que paraître, puisque la clôture allait avoir lieu dans quelques semaines? Ils ne pourraient guère y jouer un rôle qu'en protestant contre les décrets déjà faits, ce qui n'aboutirait qu'à ébranler, avec l'autorité du concile, celle de l'Église tout entière, en France comme ailleurs. » — Raisons qui ne manquaient pas de justesse.

Au lieu de livrer, comme on l'avait fait jusque-là, l'ensemble des questions à tous les théologiens, on partagea ces derniers en six classes, à chacune desquelles on assigna un champ spécial. On régla, de plus, qu'aucun discours ne pourrait dépasser une demi-heure. Ce n'était pas la première fois qu'on tentait de restreindre la verbosité des docteurs; mais aucun des règlements faits à ce sujet n'avait duré au delà de quelques jours. A défaut de lois fixes, nous voyons souvent l'assemblée témoigner son impatience par des murmures, des conversations particulières, des frottements de pieds par terre, etc.; toutes choses peu rares dans les assemblées politiques, mais que bien des gens seraient fort surpris de retrouver au concile de Trente.

Ces arrangements étaient donc très-sages, mais le moment en était mal choisi. On avait promis d'aller lentement, au moins pour les articles de dogme, et on prenait des mesures pour aller plus vite que jamais. La cour de Rome touchait ou croyait toucher au bout de ses craintes. Elle se laissait aller à cette impatience que l'homme le plus calme et le plus habile ne peut s'empêcher d'éprouver, quand approche la fin d'un grand tra-

vail. De là ces imprudences, qu'elle n'eût pas commises en d'autres temps.

II

Il s'agissait, dans la première question, de déterminer « si l'Ordre est un sacrement véritable et proprement dit, institué par Jésus-Christ, et non une simple cérémonie pour instituer les ministres de la parole de Dieu et des sacrements. »

Nous pourrions d'abord remarquer que cette question est mal posée, puisqu'elle n'admet pas de milieu entre les deux opinions. De ce que vous aurez attaqué l'Ordre en tant que sacrement, il ne suit pas nécessairement que vous en fassiez une institution toute humaine, ni même que vous ne le reconnaissiez pas pour institué par Jésus-Christ.

Quant à nos raisons pour lui refuser le nom de sacrement, nous nous en référons à ce que nous avons dit ailleurs sur les sacrements en général. L'Ordre est un de ceux pour lesquels c'est une question de mots. Si on veut s'en tenir au sens de *sacramentum, serment*, il est clair que l'Ordre est un sacrement, puisque le prêtre jure de se consacrer à l'Église ; mais il est clair aussi qu'il ne l'est pas dans le même sens que le Baptême et la Cène, puisque ces derniers sont pour tout le monde, et l'autre pour un petit nombre. « Si je ne l'ai pas mise (l'imposition des mains) dans le nombre des sacrements, dit Calvin, c'est parce qu'elle n'est pas ordinaire et commune entre les fidèles [1]. »

[1] *Instit. chrét.* l. IV.

Sacrement ou non, peut-on dire que l'Ordre ait été institué par Jésus-Christ?

Si l'on se borne à entendre par là que Jésus-Christ a réellement eu la pensée d'établir, dans son Église, des hommes spécialement voués aux choses de la religion, —nous estimons qu'on est dans le vrai. « Allez, dit-il à ses apôtres, instruisez toutes les nations ; » et comme il ne pouvait penser que douze hommes dussent y suffire, il les autorisait évidemment à se donner des aides et des successeurs.

Mais s'il s'agit du sacerdoce romain, avec la séparation profonde qu'il établit entre les prêtres et le peuple, avec les priviléges qu'il s'arroge, le sens mystique qu'il donne à l'ordination, le besoin *absolu* que, selon lui, l'Église a de son ministère, — alors nous nions que l'institution en remonte ni à Jésus-Christ, ni aux Apôtres, ni aux disciples des Apôtres.

Ni à Jésus-Christ, disons-nous. Si son intention a été de créer des prêtres, dans le sens romain de ce mot, il faut avouer que les apôtres l'ont bien mal saisie, cette intention, et qu'un auteur qui se mettrait à tracer, d'après leur histoire, le tableau du sacerdoce chrétien, ne tracerait guère celui du sacerdoce romain. Choisis par le Maître lui-même, manifestement dirigés par le Saint-Esprit, ils n'ont cependant pas l'air de se douter qu'ils forment, dans l'Église, une classe à part. S'ils parlent de leur qualité d'apôtres, c'est toujours comme d'une mission reçue, non comme d'un caractère interne qui leur ait été imprimé. S'ils sont nécessaires à l'Église, c'est comme Apôtres, *envoyés,* missionnaires, prédicateurs de l'Évangile ; mais qu'ils soient *prêtres,* pontifes, qu'ils aient autre chose à faire que d'enseigner cer-

taines vérités, que les fidèles, enfin, aient besoin d'eux autrement que pour s'édifier et s'instruire, — c'est ce qu'on ne nous montrera ni par la lettre ni par l'esprit de ce que nous lisons d'eux.

Et ce qu'ils pensaient d'eux-mêmes, à plus forte raison le pensaient-ils de ceux qu'ils associaient à leur œuvre. Relisez, dans ce point de vue, les deux épîtres de Paul à Timothée, ces quelques pages où l'Église romaine a su trouver tant de mots en sa faveur, et où nous trouvons, nous, tant d'idées qui lui sont positivement contraires. Là, comme ailleurs, mission à accomplir, grâces reçues en vue de cette mission, responsabilité immense devant Dieu et devant les hommes; mais aussi, rien de plus. Dans cette foule de directions de tout genre que l'Apôtre donne à son disciple, il n'est pas même fait mention de l'administration des sacrements. Otez la charge d'enseigner, de diriger, de reprendre, que restera-t-il à Timothée au-dessus des simples fidèles? — Rien, absolument rien. Ceci, pourtant, était une question de fait tout autant que de dogme. Des allusions, supposé qu'il y en eût, ne seraient encore pas des preuves. Si les principes de saint Paul sur le sacerdoce ont été, même d'assez loin, ceux de Rome, ce n'était pas une matière où il pût, lui, fondateur d'églises, écrivant à un fondateur d'églises, ne pas s'exprimer nettement. Dans ses autres épîtres, même omission. A qui les adresse-t-il? *Aux fidèles* de Corinthe, de Thessalonique, de Rome. Dans plusieurs, il ne nomme personne, ne fait aucune mention de chefs quelconques; dans d'autres, s'il donne quelques noms qu'on pourrait supposer être ceux des pasteurs de l'Église, ou qui le sont en effet, — ces noms, comme dans

l'épître aux Romains, sont mêlés avec ceux de gens qui n'étaient évidemment pas à la tête du troupeau, puisque ce sont quelquefois des femmes, des familles entières. Si tout cela ne prouve pas qu'il n'y eût nulle part, comme l'ont prétendu certaines sectes, un pastorat distinct et régulier, nous ne voyons pas non plus comment on pourrait soutenir, après avoir sérieusement pesé ces faits, ni que le pastorat fût un sacerdoce, ni qu'il jouât en aucune façon le rôle que s'est donné le sacerdoce romain.

Dira-t-on que cette opinion affaiblit l'autorité du ministère évangélique ? — Nous allons voir si c'est vrai ; mais, fût-ce vrai, ce ne serait pas un argument. Il n'y a jamais eu d'usurpation ni d'abus dont on ne pût dire aussi que ceux qui les attaquaient faisaient brèche au pouvoir qui en avait profité. Nous n'avons pas à décider si une consécration mystérieuse et indélébile est ou n'est pas nécessaire à l'autorité du ministre de l'Évangile ; nous ne pouvons que voir, dans les écrits des Apôtres, si c'est ainsi qu'ils envisageaient leurs fonctions, et nous venons de montrer qu'il n'y a rien de semblable.

Maintenant, le fait est-il vrai ? Ce caractère mystérieux, surnaturel, contribue-t-il à donner aux peuples plus de respect pour les prêtres, aux prêtres plus de respect pour eux-mêmes ? — Non. A mérite égal, nous n'avons jamais vu le prêtre plus respecté que le pasteur protestant ; et quant au respect de soi-même, c'est-à-dire à la dignité des manières et des paroles, il nous paraît incontestable que le clergé protestant est généralement supérieur.

Or, si l'idée que Rome s'est faite du sacerdoce, si le

pouvoir surnaturel et divin qu'elle lui a reconnu ne conduit, en réalité, à aucun résultat heureux qui ne puisse être atteint sans lui, combien n'en a-t-il pas eu et n'en a-t-il pas de mauvais ! Tout cet orgueil, toutes ces prétentions individuelles on collectives qui ont tant troublé le monde, et attiré sur le christianisme tant d'attaques, tant de sarcasmes, tant de haines, — où en fut la source première, sinon dans le dogme menteur d'une barrière élevée, de la main même de Dieu, entre les pasteurs et le peuple ? Ce que nous avons déjà dit du pouvoir d'opérer, dans la célébration de la Messe, un miracle plus grand, plus inouï qu'aucun de ceux par lesquels Jésus-Christ lui-même faisait éclater sa gloire, — nous pourrions le redire ici de tous les pouvoirs que Rome assigne à ses prêtres. Tout ce qu'elle a cru leur donner de surnaturel, d'éclatant, l'habitude l'efface ; tout ce qu'elle a créé, en même temps, de prétentions, de tyrannie et d'audace, — l'orgueil et l'intérêt ne l'ont que trop maintenu.

III

Ce n'est pas seulement quant à l'essence de l'Ordre que Rome nous paraît s'être écartée des vraies traditions apostoliques. Que dire des complications successivement introduites dans l'organisation d'un ministère qui nous apparaît, du temps des Apôtres, comme une chose si simple, si profondément claire et une ? L'Église romaine admet sept degrés dans l'Ordre, sept ordres, et, par une bizarrerie sur l'explication de la-

quelle ses docteurs ne sont pas d'accord, l'Épiscopat n'en est pas un. Ces ordres sont de deux classes. Quatre mineurs : ceux de portier, d'exorciste, de lecteur et d'acolyte. Trois majeurs : le sous-diaconat, le diaconat, la prêtrise proprement dite. Nous ne saurions blâmer d'une manière absolue l'établissement de certains degrés à franchir pour arriver au sacerdoce ; mais ce nombre sept indique déjà des prétentions de mystère et de symétrie, plus dignes de l'ancienne Égypte que du monde renouvelé, de Pythagore que de Jésus-Christ.

Tout en accordant que l'Église a pu bien faire en établissant des grades inférieurs, nous n'entendons pas avouer que l'institution en soit fondée sur l'Écriture, ni sur l'exemple des Apôtres. Nous ne pensons même pas qu'on puisse nous citer ici l'institution du diaconat, telle qu'elle est rapportée au livre des Actes ; le concile nous paraît avoir joué sur le mot lorsque, parlant des sept ordres, il dit : « L'Écriture fait positivement mention, non seulement des prêtres, mais encore des diacres. » En réalité, que lisons-nous ? Voulant se donner tout entiers au soin des âmes, les Apôtres demandent à être déchargés de certains soins matériels. Sept hommes vont en avoir la charge ; et comme leurs fonctions tendront cependant aussi au bien spirituel de l'Église, on va leur imposer les mains. Ils recevront le Saint-Esprit, et, dans l'occasion, ils remplaceront les Apôtres. Au milieu de tous ces détails, rien qui donne à penser que cette nouvelle charge fût instituée comme un acheminement au ministère. C'était un ministère à part, inférieur, si on veut, quant à la nature habituelle des fonctions, mais qui n'emportait point l'infériorité de caractère. Étienne, un des sept élus, nous est mon-

tré, immédiatement après, remplissant toutes les fonctions d'un pasteur et d'un apôtre. Deux fois[1] saint Paul énumère diverses charges en vigueur dans l'Église, et il n'ajoute rien qui tende à les faire considérer comme des degrés successifs. Les fonctions sont entièrement parallèles ; ce sont des branches diverses entre lesquelles chacun a pu choisir selon ses facultés et sa conscience. Que le diaconat ait été de très-bonne heure regardé comme un acheminement au ministère, c'est probable. L'institution n'excluait pas cette manière de voir ; mais il nous paraît évident qu'elle ne l'indiquait pas, et ne peut par conséquent servir de base aux sept degrés de l'Église romaine.

L'Extrême-Onction nous a fait mentionner d'avance une des plus graves difficultés de ce sujet. L'Église romaine a dû se demander comment six ordres inférieurs, réputés nécessaires pour arriver au septième, se concilieraient avec l'idée que ce dernier soit un sacrement, et un sacrement institué par Jésus-Christ. Le seul moyen de sortir d'embarras, c'eût été de ne faire des six ordres inférieurs qu'une simple préparation à la prêtrise ; mais lorsqu'on a commencé à s'aviser de cette difficulté, les six ordres préparatoires étaient depuis longtemps considérés comme conférant, dans leur ensemble, une portion notable du caractère ecclésiastique. Dès lors, la difficulté subsiste en entier : voilà un sacrement que l'on déclare institué par Jésus-Christ, et qui se trouve conféré en partie par des formalités que Jésus-Christ n'a pas instituées, ni ses apôtres non plus.

Les a-t-il au moins *insinuées ?* Le concile aurait bien

[1] I Corinth. XII. — Éphés. IV.

voulu pouvoir le dire. Un théologien essaya de le prouver. Si Jésus-Christ, disait-il, n'a pas positivement institué la série des sept ordres, il l'a indiquée en la parcourant ui-même. En chassant les vendeurs du temple, n'était-il pas portier? En guérissant les démoniaques, exorciste? En lisant et en expliquant l'Écriture, lecteur? En s'occupant des préparatifs de la Cène, diacre? En la célébrant, prêtre? — Ce tour de force serait moins ridicule, qu'il faudrait encore expliquer pourquoi les Apôtres ne parlent du diaconat que comme d'une institution toute nouvelle, dont l'idée leur est venue en vue de besoins nouveaux, et qu'ils ne rattachent à aucun ordre, à aucun enseignement de leur maître.

Un autre écueil contre lequel la discussion allait constamment heurter, c'était de faire des sept ordres sept sacrements, liés comme concourant au même but, mais distincts comme conférant chacun quelque chose de sacramentel. Quelques théologiens ne reculaient pas devant cette idée. Ils y trouvaient quelque chose de mystérieux et de sublime; *un seul* sacrement *en sept* sacrements leur paraissait rappeler heureusement un seul Dieu en trois personnes.

Après de longues et solennelles discussions [1], le concile n'osa se prononcer ni pour le hardi mysticisme des uns ni pour les timides puérilités des autres. Il fit ce qu'il avait fait tant de fois : il laissa dans le vague tout ce qu'il ne se sentait pas en état de déterminer.

Ainsi, dans le premier chapitre, il se borne à constater

[1] La première congrégation générale, tenue le 23 septembre, comptait, outre les légats, trois patriarches, dix-huit archevêques, cent quarante-six évêques, cinq généraux d'ordre, et quatre-vingt-quatre théologiens.

l'existence d'un sacerdoce visible, établi de Dieu dans l'Église; mais la preuve qu'il en apporte n'est bonne que pour qui admet déjà tous les décrets antérieurs sur la Cène et la Messe. « Dans toutes les religions, l'idée d'un sacrifice à offrir et celle d'un sacerdoce institué pour l'offrir ont été, par la volonté de Dieu, étroitement liées. Puis donc qu'il y a dans l'Église un sacrifice, la Messe, il y a nécessairement un sacerdoce. » L'argumentation est peu prudente, puisqu'elle met le sacerdoce romain sous le coup de toutes les objections qu'on pourra faire contre la présence réelle, la Messe, etc. D'un autre côté, est-il au moins vrai de dire que les deux choses aient toujours existé ensemble et marché de front? Non. Le sacerdoce romain nous apparaît tout constitué longtemps avant que la Messe fût la Messe. Que sacerdoce et sacrifice, dans d'autres religions, aient toujours été unis, peu importe : ici, ce n'est pas le sacerdoce qui a été institué pour le sacrifice; c'est le sacrifice qui est venu peu à peu pour compléter et légitimer le sacerdoce. Au sixième, au huitième siècle, alors que l'on commençait à avoir des prêtres, dans toute la rigueur du mot, tandis que la transsubstantiation germait à peine, le peuple aurait pu dire, comme Isaac à Abraham : « Voilà un sacrificateur et un autel; où est donc la victime? » — Et il fallut bien en trouver une.

L'argumentation du second article n'est ni plus solide ni plus prudente. « Le ministère du sacerdoce étant une chose divine, il a été naturel qu'il y eût plusieurs ordres de ministres. » Rien de plus naturel, en effet, si les ordres inférieurs ne sont qu'une préparation au sacerdoce; mais s'ils en sont une partie, l'argument va à fin contraire : plus le sacerdoce est divin, plus il ré-

pugne de le morceler. C'était donc là que le concile aurait dû dire si les ordres inférieurs sont des sacrements, ou des parties de sacrement, ou un simple acheminement au sacrement ; mais, comme dans le premier article, on se tut. Ainsi, dans le premier, on met *l'Ordre ;* dans le second, *les Ordres ;* dans le troisième, on revient au mot *l'Ordre.* Mais de quelle manière *les Ordres* sont *l'Ordre,* et *l'Ordre, les Ordres,*—on ne le dit pas.

Une autre question très-grave, sinon en soi, du moins en vue de l'exactitude du système, est aussi laissée de côté dans le troisième article. Il y est dit que l'Ordre est véritablement et proprement un des sacrements de l'Église ; et la raison donnée, c'est que la grâce est conférée par l'ordination. A l'appui, on cite ces mots de saint Paul à Timothée : « Je t'avertis de ranimer le feu de la grâce de Dieu, qui est en toi par l'imposition de mes mains. » Or, l'Église elle-même n'a jamais enseigné que tout ce qui confère la grâce soit par cela seul un sacrement ; nous voyons d'ailleurs les Apôtres donner l'imposition des mains à des gens dont il ne s'agissait pas de faire des pasteurs. — De plus, il y avait eu de grandes querelles sur la question de savoir quel genre de grâce est conféré dans l'ordination. D'un côté, il était très-difficile d'en indiquer quelque espèce que le prêtre n'eût déjà reçue ou pu recevoir, comme simple fidèle, dans quelqu'un des autres sacrements ; de l'autre, dès qu'on se mettait à mentionner des grâces exclusivement appropriées aux fonctions du ministère, on s'entendait objecter que si le prêtre ne retire pour lui-même aucun fruit de l'ordination, elle ne répond plus à l'idée d'un sacrement. Plusieurs voulaient faire insérer qu'elle confère à la fois ces deux espèces de

grâces, grâces intérieures pour la sanctification individuelle du prêtre, grâces extérieures pour la sanctification des fidèles par son ministère ; mais cette distinction avait encore de nombreux opposants, et on préféra ne rien dire.

Il n'y a rien eu de plus attaqué, dans la Réforme, que l'incertitude qu'elle laisse, dit-on, sur le caractère et l'autorité des pasteurs. Si nous avions à réfuter l'objection, nous ferions observer qu'on pose en fait ce que les protestants nient et ce qu'il faudrait prouver avant tout, savoir la nécessité d'un sacerdoce précisément tel que celui de Rome. Le pasteur protestant serait en effet très embarrassé de dire en vertu de quel droit il remettrait les péchés, ou renouvellerait tous les jours sur un autel, avec quelques paroles, le sacrifice de Jésus-Christ ; mais s'il s'en tient aux fonctions positivement indiquées dans le Nouveau-Testament, notamment dans les deux épîtres à Timothée, véritable code sur la matière, il ne sent pas que rien lui manque pour les exercer toutes, et nous voyons que son autorité, en fait, est beaucoup moins contestée, beaucoup moins attaquée que ne l'est celle des prêtres, partout, du moins, où ils ne sont pas tout-puissants.

Mais les détails dans lesquels nous venons d'entrer nous autoriseraient à faire une tout autre réponse. Vous prétendez, dirions-nous, que le pasteur non romain ne saurait expliquer en quoi consiste l'ordination qu'il a reçue ; le prêtre le peut-il mieux ? Le peut-il même aussi bien ? Cette superficie de logique et d'assurance ne cache-t-elle aucune incertitude, aucune difficulté grave ? — Deux cents docteurs, vingt séances, discours et discussions sans fin, puis, en définitive, un décret qui promet

des preuves et ne fait qu'affirmer, trois canons qui se taisent sur plusieurs choses absolument nécessaires à savoir pour bien comprendre ce qu'ils disent, — voilà ce que cette histoire répondrait pour nous.

IV

Autre article dans lequel on allait plus que jamais avoir besoin de passer à côté des difficultés. C'était celui de la hiérarchie.

Il est un point que nous pouvons céder : c'est que la hiérarchie sacerdotale, comme la succession des Ordres, n'est point, en soi, une chose mauvaise et condamnable. Si nous la dégageons, dans notre esprit, de l'odieux dont elle s'est trop souvent chargée, nous arrivons à l'idée toute simple d'un pasteur choisi parmi quelques autres pour les surveiller, les diriger, les censurer s'il y a lieu. Ce pasteur sera naturellement toujours au premier rang. Pour les fonctions ordinaires, il restera l'égal de ses collègues ; les extraordinaires, consécrations, installations, dédicaces, lui seront dévolues, soit de droit, mais de droit purement ecclésiastique et humain, soit simplement en conséquence de la position qu'il occupe. A Genève, par exemple, quoique les pasteurs soient tous égaux, c'est leur président annuel qui est chargé de conférer, par l'imposition des mains, le caractère ecclésiastique.

Telle est la seule origine raisonnable et historiquement vraie qu'on puisse assigner à l'épiscopat. Tous les efforts tentés pour découvrir dans les écrits des Apôtres quelques traces d'inégalité positive entre les ***Presbyteri***

(dont on a fait *prebstres*, *prestres*, et enfin *prêtres*) et les *Episcopi* (dont on a fait *évesques*, puis *évêques*), échouent devant les idées comme devant les mots, devant l'ensemble comme devant les détails. Ces efforts fussent-ils un peu moins infructueux, ce serait déjà un grand argument contre le système romain que d'avoir à en chercher si laborieusement les germes, et de ne pas trouver, dans tout le Nouveau-Testament, une seule mention formelle d'une vraie inégalité entre les évêques et les prêtres. Or, les germes mêmes n'y sont pas; partout où on a cru les voir, nous pouvons montrer à côté quelque chose qui les détruit. Les mots de prêtre et d'évêque, — d'*ancien* et d'*inspecteur*, devrions-nous dire, car tel en est le vrai sens, — y sont perpétuellement employés l'un pour l'autre. Ne le fussent-ils qu'une ou deux fois, nous pourrions déjà en conclure que cette question n'était pas, pour les Apôtres, une question importante, ni, encore moins, une question de droit divin. Se figure-t-on un catholique assez ignorant ou assez inattentif pour appeler évêque son curé, et curé son évêque? Mais ce n'est pas une ou deux fois, c'est partout, que les Apôtres tombent dans cette confusion. « Je t'ai laissé en Crète, écrit saint Paul à son disciple Tite, afin que tu établisses des *anciens* dans chaque ville, cherchant pour cela des hommes sans reproche, qui n'aient qu'une seule femme, dont les enfants soient fidèles... Car il faut qu'un *évêque* soit sans reproche, étant le ministre de Dieu. » Ainsi, au commencement de la phrase, *ancien;* à la fin, *évêque*, et un *car* entre deux. Dans le livre des Actes (ch. xx), Paul envoie chercher les *presbyteri* de l'église d'Éphèse, et il leur dit, entre autres choses, que c'est le Saint-Esprit qui les a faits *episcopi*,

pour paître l'Église de Dieu. Ailleurs, c'est saint Pierre lui-même qui s'adresse aux *presbyteri*, et emploie, pour désigner leurs fonctions, le verbe grec *episkopeïn, surveiller*, qui ne devrait s'appliquer qu'aux *episcopi*. Ailleurs (I Tim. III), dans un passage sur les devoirs des ministres de l'Église, saint Paul parle d'abord des évêques, puis des diacres, et, entre ces deux classes, personne. « Que les diacres *aussi*, dit-il, aient des mœurs pures, etc. » Ailleurs, il nomme ou les *episcopi* sans nommer les *presbyteri*, ou les *presbyteri* sans nommer les *episcopi*, et tout ce qu'il dit des uns, il le dit des autres. Même ordination à recevoir, mêmes conditions à remplir, rien, en un mot, qui indique une supériorité ou une infériorité quelconque. Si ces deux mots n'étaient pas pour lui synonymes, s'il croyait les uns supérieurs aux autres, et supérieurs de droit divin, — la confusion qu'il en fait n'indiquerait pas seulement de la négligence, mais la plus complète ineptie.

Ainsi, quelque ancienne que puisse être la tradition en vertu de laquelle les évêques sont les chefs de l'Église, quelques raisons de discipline, d'unité, d'ordre, qu'on puisse faire valoir en sa faveur, — il demeure évident que la supériorité des évêques sur les prêtres est une affaire de droit ecclésiastique, humain, muable.

V

Cela posé, l'épiscopat n'étant pas dans l'Écriture, l'Église avait-elle le droit de l'établir ?

Three Orders are manifest in

La question est double, et nous devons, avant tout, en séparer nettement les deux faces.

Dès qu'une église a plus d'un pasteur, il est naturel et nécessaire qu'il y en ait un qui les préside. Il est naturel encore, nous l'avons dit, quoique moins nécessaire, que certaines fonctions lui soient reservées. Enfin, si l'Église juge convenable que cette présidence soit à vie, que celui qui l'exerce gouverne souverainement, qu'il nomme à toutes les charges, qu'il ait droit à tous les honneurs, — ce n'est ni nécessaire, ni, selon nous, naturel et convenable, mais ce n'est pas encore contraire à l'essence du pastorat. Il y a inégalité de juridiction, non de pouvoirs ; ou, si on veut, les pouvoirs administratifs sont inégaux, mais les pouvoirs spirituels sont les mêmes.

La société religieuse peut donc, comme la société civile, donner à l'autorité administrative de ses premiers magistrats autant de supériorité que bon lui semble ; mais quant à l'autorité spirituelle, si l'égalité des pasteurs est enseignée dans l'Écriture, nous ne voyons pas de quel droit l'Église y porterait atteinte. L'idée même de sacrement, qu'elle a attachée à l'ordination, est un argument de plus contre la suprématie spirituelle des évêques. Un sacrement peut avoir des effets plus ou moins marqués selon les plus ou moins bonnes dispositions de ceux qui le reçoivent ; mais, en principe, il est inadmissible que le même sacrement confère aux uns plus, aux autres moins.

C'est pour échapper à cette objection que l'Église romaine a envisagé la série des ordres comme close au septième, et que le concile de Trente a confirmé cette manière de voir. L'épiscopat n'est pas réputé Ordre,

mais office dans l'Ordre. L'évêque n'est pas plus prêtre qu'un curé ; c'est un prêtre revêtu d'une charge supérieure.

Accepterons-nous cette distinction ? — Il faudrait que l'Église en acceptât elle-même les conséquences, et nous pouvons prouver qu'elle ne les accepte pas. Si l'évêque n'a qu'une supériorité d'office et non de pouvoirs réels, s'il n'est pas plus prêtre qu'un prêtre, — un acte spirituel ne saurait être nul par le seul fait qu'il n'y est pas intervenu. Or, demandez à l'Église ce qu'elle pense, par exemple, d'une ordination faite par un simple prêtre? Nulle. De la Confirmation administrée par lui? Nulle ; nulle, notez-le bien, non-seulement au point de vue administratif, mais encore, et surtout, au point de vue sacramentel. L'enfant confirmé par un prêtre n'est pas confirmé ; le laïque ordonné par lui reste pleinement et complétement laïque. Il y a donc réellement, chez l'évêque, des pouvoirs spirituels que n'a pas le prêtre, et ces pouvoirs, il ne peut même pas les déléguer à un prêtre : il faut que ce soit lui qui confirme, lui qui ordonne, tellement que, si tous les évêques de l'Église, y compris le pape, venaient à manquer à la fois, il n'y aurait aucun moyen d'avoir de nouveaux prêtres et le sacerdoce devrait finir. Voilà donc l'inégalité spirituelle dans toute sa rigueur : cent mille prêtres, imposant les mains à un homme, n'en feraient pas un prêtre. Le pape lui-même, selon la plupart des canonistes, ne pourrait donner à un prêtre, sans l'avoir préalablement fait évêque, le droit de conférer les Ordres. Il y a donc foncièrement chez l'évêque quelque chose de plus que chez le prêtre. Ce quelque chose ne peut être délégué : donc ce n'est pas uniquement affaire de juridiction.

Pourquoi est-il naturel qu'un prêtre ne puisse déléguer ses fonctions à un diacre? Parce que le prêtre a reçu sept ordres et que le diacre n'en est qu'à six. Il est donc contradictoire que l'épiscopat ne soit pas un huitième ordre, et qu'il y ait des fonctions épiscopales auxquelles les hommes du septième, les prêtres, soient radicalement et absolument inhabiles.

VI

Tout cela fut dit dans le concile, avec de grands ménagements, il est vrai, et surtout de grandes protestations, de la part des théologiens, qu'ils ne demandaient nullement de toucher à une organisation consacrée par les siècles. Ils ne voulaient, disaient-ils, que bien poser, qu'éclairer la question; mais ils l'éclairaient beaucoup trop. Ils avaient l'air de ne s'arrêter ensuite que par complaisance et par respect. Plusieurs des discours prononcés à cette occasion semblent écrits, jusqu'aux trois quarts, par de savants adversaires de l'épiscopat romain. Difficultés scripturaires, difficultés historiques, difficultés quant à la théorie des Ordres, tout y est; puis, tout à coup, l'orateur fait volte face, et conclut... comme on ne pouvait guère ne pas conclure devant deux cents évêques.

Cette discussion allait avoir un résultat curieux, celui de changer la face de l'ancienne question du droit divin.

On se rappelle comment elle avait commencé. C'était en 1546, lors des premières discussions sur la résidence. Il ne s'était primitivement agi que de déterminer de quelle nature était l'obligation de résider. Était-ce une

obligation de droit divin, c'est-à-dire émanant immédiatement de Dieu, ou une obligation de droit papal, c'est-à-dire émanant du pape, évêque universel et unique, dont tous les autres, dans ce système, ne sont que les délégués et les vicaires ? — Nous avons vu combien la cour de Rome tenait à cette dernière opinion, et comment, n'espérant pas la faire proclamer par le concile, elle avait toujours fait en sorte qu'on ne décidât rien sur ce sujet.

En présence des difficultés périlleuses que l'on était conduit à soulever sur la nature même et sur l'essence de l'autorité épiscopale, la question s'élargit et se compliqua. Ce ne fut plus seulement en regard de la résidence et du pape qu'on se sentit obligé de la traiter. « Est-ce de droit divin, ou seulement de droit ecclésiastique et papal, que l'évêque est supérieur au prêtre ? » — Tel était le problème qui allait agiter la dernière année du concile, et pour rester sans solution.

S'il eût été possible de n'en résoudre qu'une moitié, celle qui concerne l'infériorité des prêtres, on eût été facilement d'accord. Les évêques de tout pays, de tout parti, ne demandaient pas mieux que de s'en retourner dans leurs diocèses avec ce bouclier de plus contre les prétentions de leur clergé. Ce n'était pourtant pas que la question, même ainsi prise, fût absolument sans épines. Plus vous aurez dit nettement que la supériorité de l'évêque sur le prêtre est affaire de droit divin, plus le silence des Apôtres devient embarrassant.

Mais l'embarras venait surtout d'ailleurs, car on s'était habitué à se tourmenter assez peu de ce que les Apôtres avaient dit ou n'avaient pas dit. Le parti romain comprenait qu'une fois le droit divin déclaré en regard

du clergé inférieur, il deviendrait impossible de ne pas le déclarer aussi en regard du pape. Si les évêques ont quoi que ce soit qui ne vienne pas de lui, mais directement de Dieu, il ne peut plus guère être exact de dire qu'ils n'existent que par lui. Ce fut donc dans ce sentiment que le parti romain recommença à écarter la question sous cette forme, comme il l'avait tant de fois écartée sous l'autre.

Ce n'était déjà qu'à force de ménagements et d'adresse qu'on était parvenu à tenir le pape en dehors des premiers débats sur le sacrement de l'Ordre. Autant on était d'accord à le reconnaître, quant à la préséance et à la juridiction, pour le chef suprême de l'Église, autant on était embarrassé, au point de vue théorique et sacramentel, pour lui trouver une place et un rang. Toutes les raisons que l'on avait eues pour ne pas faire de l'épiscopat un huitième ordre, on les avait pour ne pas faire de la papauté un neuvième; mais, d'un autre côté, la supériorité des pouvoirs spirituels du pape était tellement évidente, au moins en fait, qu'il eût été manifestement absurde de ne faire encore de lui qu'un prêtre, égal aux autres quant au caractère, et simplement supérieur par la charge. On comprenait, quoique sans l'avouer, que si la suprématie administrative du pape peut, à la rigueur, se passer du témoignage de l'Écriture, sa suprématie spirituelle aurait eu besoin d'y être nettement, formellement indiquée, non-seulement par des mots, mais par des faits, le seul commentaire irrécusable des mots. Avec la meilleure volonté possible de le laisser en possession de tous ses droits, il était bien difficile, pour peu qu'on se mît à raisonner et à chercher des preuves, de ne pas sentir qu'un pouvoir de cette

importance devenait douteux, plus que douteux, dès qu'il n'y en avait pas de traces dans le Nouveau Testament.

VII

Pas de traces, disons-nous. Que faisons-nous donc du fameux passage : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église ? »

Ce que nous en faisons ?—Ce que nous avons toujours fait des passages isolés, absolus, dont le sens littéral serait en contradiction avec l'ensemble des faits et des déclarations scripturaires.

D'abord, — et ceci est déjà grave, — ces mots ne se trouvent que dans un des évangélistes, saint Matthieu. Nous ne concluons nullement de là qu'il faille les croire apocryphes ; mais s'ils ont eu, dans l'origine, la valeur qu'on leur a donnée plus tard, qui nous expliquera comment les trois autres évangélistes ont pu ne pas les rapporter ? Cette omission, une seule chose la rendrait un peu moins extraordinaire : ce serait que les trois évangélistes eussent omis toute la conversation où saint Matthieu a placé ce détail. Mais non. Voilà saint Marc, l'abréviateur de saint Matthieu, qui lui emprunte à peu près mot à mot tout ce qui précède, tout ce qui suit, et, n'omettant que quelques lignes, omet précisément celles-là. Voilà saint Luc, habituellement si détaillé, qui les omet également. Voilà saint Jean, écrivant longtemps après les trois autres, témoin des conséquences que ces paroles ont eues, si elles en ont eu, et qui ne les

juge pas non plus assez importantes pour les dire. Ainsi, cette déclaration qu'un catholique, après l'avoir tant entendu répéter et exploiter, ne serait pas surpris de lire en vingt endroits du Nouveau-Testament, qu'il sache qu'elle n'y est qu'en un seul, bien que le seul cours des récits l'appelât à y être au moins en quatre. Qu'il se suppose ensuite, lui ou tout autre catholique, écrivant l'histoire de Jésus-Christ, — et qu'il nous dise s'il oublierait ces mots, s'il comprendrait trois historiens sur quatre s'accordant à les oublier.

En second lieu, s'il est un point où l'autorité de la tradition doive être nulle tant qu'elle ne sera pas clairement basée sur l'Écriture, — c'est celui-ci. Il ne s'agit pas, en effet, d'une idée dont on puisse dire, comme de telle ou telle autre, que Jésus-Christ s'est contenté de la remettre en germe à son Église, laissant à l'intelligence humaine, aidée du Saint-Esprit, le soin de la développer. Il s'agit d'un fait, d'un fait qui a pu et dû, si les Apôtres l'ont admis, se développer nettement dès les premiers jours de l'Église, et dont nous sommes en droit de vouloir des traces immédiatement après la mort du Sauveur.

« Tous les Apôtres, dit Pallavicini, n'en étaient pas moins soumis à saint Pierre..., quoique leur vertu et leur sagesse fussent telles, qu'à peine s'il y eut occasion pour lui d'exercer cette juridiction. » *A peine* est déjà trop ; c'est *pas du tout* qu'il faudrait dire, puisque nous ne voyons, dans toute l'histoire des Apôtres, qu'un seul d'entre eux qui ait été une fois repris par un autre, et cet apôtre repris, c'est précisément saint Pierre. « Je lui résistai en face, dit saint Paul, parce qu'il méritait d'être repris. » Mais laissons ces détails ; ce n'est pas

là la question. Que saint Pierre, à le supposer chef de l'Église, n'ait eu en effet aucune occasion de reprendre, de punir, de destituer les Apôtres, c'est très-probable ; mais celle d'intervenir dans la direction de leurs travaux, dans l'établissement des églises, des pasteurs, dans toutes les choses, enfin, où le pape se prétend divinement appelé à intervenir, — celle-là, il est évident qu'il l'avait tous les jours, puisque tout était à créer.

Cela posé, prenez le livre des Actes , et demandez-vous, mais sérieusement et devant Dieu, si cet écrit vous laisserait l'impression que Pierre fût le chef de l'Église, qu'il se regardât comme tel, que ses collègues le reconnussent en cette qualité.

Dans les cinq ou six premiers chapitres, il est vrai, nous le voyons au premier rang. Le jour de la Pentecôte, c'est lui qui harangue le peuple. Peu après, à la suite d'une guérison miraculeuse, c'est encore lui qui s'adresse à la foule. C'est lui enfin qui, devant les magistrats, plaide la cause de l'Église naissante.

Et bien, même dans ces chapitres, nous pouvons défier qu'on nous indique une phrase, un mot, dont il soit permis d'inférer que Pierre exerçât une suprématie quelconque, qu'il fît rien en vertu d'un charge spéciale. Tel nous le voyons dans les Évangiles, même avant que son maître lui adressât les paroles dont on a tant abusé, tel nous le retrouvons ici : prompt à se mettre en avant, prompt à parler, à cela près qu'il avait quelquefois montré peu de maturité dans ses idées, tandis que maintenant, dirigé par le Saint-Esprit, il parle comme aurait parlé son maître. Puis, au milieu de ces détails qui se concilieraient, à la rigueur, avec le fait d'une certaine supériorité , en voilà d'autres qui n'y con-

cordent pas et d'autres qui y sont positivement contraires.

D'abord, tout ce que Pierre fait, les autres Apôtres le font, et cela, sans que rien indique qu'il y ait eu de sa part ni direction ni ordre. Après avoir rapporté son premier discours, l'historien dit que les fidèles s'attachaient de plus en plus « à la doctrine des Apôtres, » et toutes les fois qu'il revient sur l'union des nouveaux frères, ce sont les Apôtres en corps qu'il représente comme les chefs de l'Église. Dans la guérison du boiteux, Pierre, quoique se trouvant avec Jean, paraît agir seul ; mais il a été dit peu auparavant que *les Apôtres* faisaient de nombreux miracles. [1] S'agit-il d'élire un successeur à Judas? C'est Pierre qui en fait la proposition, mais rien que la proposition. Il n'ordonne aucunement ; il ne dit rien qui paraisse venir d'un homme en position d'ordonner. Pourtant, en ce moment, il n'est pas seul avec ses anciens collègues, auxquels on pourrait croire qu'il évite, par charité, de laisser voir sa puissance : plus de cent disciples sont présents. La proposition étant acceptée, est-ce lui qui nommera? Non. Il n'en parle pas; personne n'en parle. C'est l'assemblée qui présente deux candidats, et c'est le sort qui décide. Pierre va-t-il au moins consacrer ce nouveau collègue? L'historien n'en dit rien. « Mathias *fut associé* aux onze Apôtres. » S'agit-il d'élire les diacres, opéra-

[1] « Pierre, dit Bossuet dans son sermon sur l'unité, paraît le premier en toutes choses : le premier à confesser la foi... *le premier qui confirma la foi par un miracle.* » — L'erreur est patente. La guérison du boîteux, dans les Actes, est au troisième chapitre, et c'est dans le second qu'il est parlé de miracles faits *par les apôtres*.

tion de la plus grande importance, puisque c'était une institution nouvelle? Pierre n'est pas même nommé. « Alors *les douze Apôtres* convoquèrent tous les disciples et dirent... Cette proposition plut... *On élut* Etienne, Philippe..... On les fit placer *devant les Apôtres*, qui leur *imposèrent* les mains. » Enfin, lorsque Pierre, averti de Dieu, a pris sur lui de baptiser un païen sans en avoir référé à l'Église, ce ne sont pas seulement ses collègues, mais « les fidèles, » les simples fidèles, qui lui adressent « des reproches; » et non-seulement il se justifie du ton d'un homme trouvant tout naturel qu'on lui demande raison de sa conduite, mais sa réponse ne contient aucune allusion à une supériorité d'aucune espèce. Nous comprendrions très-bien que Pierre, même dans les plus grandes occasions, fût resté très-loin du ton que devaient après lui prendre les papes; mais ne jamais dire un mot dans ce sens, ne jamais faire un seul appel, une seule allusion quelconque à une primauté dont il se serait cru investi par un acte formel de la volonté de son maître, — c'est l'invraisemblance arrivée à la dernière limite imaginable. Aussi, veut-on savoir à quoi en est réduit, sur ce point, un des plus ardents défenseurs de l'autorité papale? « Saint Pierre, dit M. de Maistre, avait-il une connaissance distincte de l'étendue de sa prérogative? *Je l'ignore.* » Quel aveu! Et dans quelle bouche!

A l'invraisemblance historique, joignez maintenant celle qui résulte du silence des Apôtres, y compris saint Pierre, dans leurs écrits. Si Paul dit quelque part (Ép. aux Galates) qu'il est allé à Jérusalem « pour s'entretenir avec Pierre, » expression qui serait déjà d'une étrange simplicité s'il s'agissait d'aller chercher les or-

dres du chef de l'Église, — c'est Paul aussi qui, dans la même épître, racontant un autre voyage à Jérusalem, nomme Pierre *après* Jacques ; c'est Paul qui, toujours dans la même épître, ose écrire : « Quand Pierre vint à Antioche, je lui résistai en face. » Et comment lui résista-t-il ? Comme un inférieur qui se permet quelques observations ? Nous avons déjà cité ses paroles : il résista en face « parce que Pierre méritait d'être repris. » Et un peu plus loin : « Quand je vis qu'ils (les juifs et Pierre) ne marchaient pas droit, selon la vérité de l'Évangile, *je dis à Pierre devant tout le monde...*, etc. » Observez que le fait se passe *quatorze ans* après le voyage à Jérusalem, c'est-à-dire à une époque où l'on commençait à voir partout des chrétiens, partout des églises, et où la primauté de Pierre devait avoir eu, fût-ce malgré lui, mille occasions de s'exercer hautement ; observez encore que l'épître où nous prenons ce récit fut écrite elle-même assez longtemps après le séjour d'Antioche, et, ce qui est encore plus significatif, écrite de Rome, de Rome où saint Pierre, s'il y a jamais été, se trouvait nécessairement alors, de Rome, enfin, centre de l'Église et siége du chef de l'Église. Si donc saint Paul a cru à la primauté de son collègue, cette épître n'était pas seulement un acte de rébellion contre lui, mais une véritable perfidie envers les Galates, puisqu'elle les laissait entièrement en dehors de cette unité romaine hors de laquelle, dit-on, il n'y a point de salut, et ne leur permettait pas de soupçonner ni la nécessité ni l'existence d'un chef suprême autre que Jésus-Christ.

Et que parlons-nous des Galates ? Ce ne sont pas seulement les Galates, mais les Corinthiens, les Éphésiens,

les Thessaloniciens, les Romains eux-mêmes, les fidèles de tout pays, enfin, que les auteurs des Épîtres ont laissés sur ce point dans l'ignorance. Quoi! tant d'Églises diverses, menacées de tant de dangers, unies par tant de liens spirituels, mais d'ailleurs si isolées, si chétives en face du monde, si perdues dans l'immensité de l'empire, — il s'est trouvé des hommes, des hommes inspirés de Dieu, qui ont pu leur écrire une quinzaine d'épîtres sans leur dire, sans leur rappeler, au moins, si elles le savaient, que Dieu leur avait donné un chef commun! Car c'est un pauvre subterfuge que de dire, comme on l'a fait quelquefois : « La chose était si universellement connue, qu'il n'était pas nécessaire d'en parler. » Plus vous la supposez connue et universellement admise, ce qui est déjà insoutenable en présence des paroles et de la conduite de saint Paul, — plus il sera absurde de penser que ni saint Paul, ni saint Jean, ni saint Jacques, ni saint Pierre lui-même, aient pu ne jamais y faire allusion.

VIII

Cela posé, il est clair que nous n'avons pas à nous inquiéter beaucoup de ce que la Tradition enseignera de contraire à des faits si patents, si irrécusables. Quand la primauté de saint Pierre serait positivement mentionnée dans des auteurs du second, du premier siècle, nous pourrions dire encore, les Épîtres à la main, que ces auteurs se sont trompés.

Eh bien, il s'est passé plus de quatre siècles avant que les mots « *Tu es Pierre* » commençassent à être

généralement interprétés dans le sens romain actuel. Jusque-là, malgré les progrès visibles de l'idée qui allait finir par l'emporter, l'opinion la plus répandue était précisément celle que les protestants ont adoptée pour expliquer ces mots. « Sur cette pierre, dit Chrysostome [1], c'est-à-dire *sur la foi de cette confession,* j'édifierai mon Église. » Cette confession, c'est celle que l'Apôtre avait faite en réponse à cette question du Maître : « Et vous, qui dites-vous que je suis? — Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant, » avait répondu saint Pierre. « Alors, dit saint Ambroise [2], le Seigneur lui répond : Sur cette pierre j'édifierai mon Église, c'est-à-dire, sur cette confession de la foi universelle j'établis les fidèles pour avoir la vie. » — « Que veut dire, dit saint Augustin [3], cette parole de Jésus-Christ? Le voici : J'édifierai mon Église sur cette foi, sur ce qui vient d'être dit, savoir : *Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant.* » Et ailleurs [4] : « Sur cette pierre que tu as confessée, j'édifierai mon Église; car la pierre, c'était Christ. » — « C'était Christ, » dit aussi saint Jérôme [5]. « Christ ou son vicaire, » nous dira-t-on. Oui, c'est bien ainsi qu'on arrange aujourd'hui la chose; mais toujours est-il que ces deux Pères n'en disent rien, et que c'était le moment ou jamais de s'exprimer nettement. Quelque penchant qu'ils eussent, avec leur siè-

[1] LVe Homélie. Sur Matth. XIII.

[2] Sur le IIe chap. aux Ephés.

[3] Sur la Ire ép. de saint Jean.

[4] Sur l'év. de saint Jean.

[5] Comment. sur saint Matthieu. — Voyez aussi Cyrille, sur la Trinité, l. IV. — Hilaire, sur la Trinité, l. II et VI. — Basile de Séleucie, Homélie sur saint Matth. — etc.

cle, pour la centralisation romaine, ils étaient encore loin de la regarder comme fondée sur un ordre émané de Dieu ; l'idée d'une certaine préférence accordée à saint Pierre n'entraînait pas encore, dans leur esprit, celle d'une suprématie réelle, permanente, transmissible. De là ces contradictions, ces incohérences, qui ont dû disparaître une fois le système régulièrement établi, mais qui prouvent assez combien il était loin de l'être. Origène, par exemple, après avoir dit quelque part que la pierre est saint Pierre, n'en dit pas moins ailleurs [1] : « La pierre, c'est tout disciple de Christ. N'est-ce pas pour tous les Apôtres, pour chacun d'eux, qu'il a été dit : Tu es pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église ? » Voilà donc, mais sous une forme encore plus pratique, l'explication de Jérôme et d'Augustin. La pierre, c'est la confession de foi qu'a faite saint Pierre, et tout fidèle qui la fera comme lui pourra s'appliquer la parole dont il eut les prémices à cette occasion.

Ainsi, quelque sens qu'on donne à ces mots, il reste toujours à prouver si c'est Rome, si c'est le pape qui était exclusivement appelé à en recueillir le bénéfice. Eût-on démontré que saint Pierre a été le chef de l'Église, la question romaine proprement dite n'en serait ni plus avancée ni plus claire.

Que fera-t-on, d'abord, des difficultés chronologiques ? — Nous n'exigerons pas qu'on nous prouve à un jour, à un an, à deux ans près, le quart de siècle que la Tradition assigne à l'épiscopat de saint Pierre ; mais aussi, de quelque manière qu'on en fasse le calcul, ce ne sont ni deux, ni quatre, ni dix ans qui manquent :

[1] Comment. sur saint Matthieu.

on ne sait où trouver une seule année qui puisse avoir vu cet Apôtre à la tête des fidèles de Rome. La Tradition place sa mort, ainsi que celle de saint Paul, en 66. Or, le livre des Actes nous le montre à Jérusalem, à Césarée, à Antioche, jusqu'en 51 ou 52. Il ne reste donc déjà plus que quatorze ou quinze ans. Ces quatorze ou quinze ans se sont-ils écoulés à Rome? En 57 ou 58, Paul écrit l'Épître aux Romains, la plus longue de ses Épîtres... et pas un souvenir, pas une allusion, pas un mot pour le prétendu fondateur et chef de l'église à laquelle il parle. Bien plus, lui qui ne salue ordinairement, à la fin de ses lettres, que cinq ou six personnes et souvent moins, il en salue cette fois *vingt-sept*.... Et Pierre n'en est pas. En 62 ou 63, il écrit de Rome aux Églises de Philippes, d'Éphèse, de Colosses; il leur donne une foule de détails sur ce qu'il a fait et vu.... Rien sur Pierre. En 66, l'année même de sa mort, il écrit encore de Rome à Timothée. Il lui raconte sa position, son isolement, ses souffrances, et, de saint Pierre, pas un mot.

Devant ces arguments de faits, de chiffres, que peut prouver la Tradition, même à la supposer aussi claire et aussi constante que nous allons voir qu'elle l'est peu? N'est-ce pas déjà un problème que d'expliquer comment a pu s'établir, à moins d'un oubli complet du Nouveau-Testament, l'idée de l'épiscopat de Pierre à Rome? N'est-ce pas un problème aussi, et un bien triste problème, que de concevoir comment il y a des hommes qui savent ces détails aussi bien que nous, et qui n'en persistent pas moins à placer à la base de l'unité catholique ce vieux mensonge qu'ils sentent se pulvériser dans leurs mains?

Maintenant, pour ne pas omettre tout à fait une question que ce qui précède nous autoriserait pourtant à laisser de côté, — la Tradition, comme nous le disions, est-elle au moins claire et constante?

Nous pourrions prendre un à un tous les passages des Pères qu'on cite en faveur de la papauté, et nous montrerions qu'il n'en est aucun d'assez positif pour être sérieusement valable dans une question où il s'agit de prouver à la fois le droit et le fait. Qu'on nous en indique un seul, non pas où il soit vaguement parlé des priviléges de saint Pierre, des droits de l'évêque de Rome, mais où il soit positivement dit :

Que saint Pierre a été le chef suprême de l'Église;

Que les autres Apôtres lui ont été soumis;

Que ses droits ont passé à ses successeurs;

Que le pape est ainsi la seule source légitime de tous les pouvoirs spirituels exercés dans l'Église;

Et alors, alors seulement, il vaudra la peine de discuter. Est-ce donc exiger beaucoup? Ce fait que nous voyons consigné à toutes les pages de tous les livres romains écrits depuis mille ans, tant il est impossible dès qu'on l'admet, de ne pas en parler à tout propos, — on voudrait que l'ancienneté nous en fût prouvée par quelques lignes d'un Père qui, sur dix volumes, aura deux ou trois fois parlé de quelque chose d'approchant! Mais nous n'aurions qu'à les ouvrir, ces Pères, pour trouver des endroits où il serait inconcevable, inouï, qu'ils n'eussent pas parlé du pape s'ils y avaient cru; et pour un mot d'où l'on prétendra inférer qu'ils y croyaient, nous en trouverions cent que nous défierions un catholique de pouvoir écrire aujourd'hui sans cesser d'être catholique.

Voilà pour les Pères du troisième, du quatrième siècle ; que sera-ce donc de ceux du second, de ceux du premier ? Au second, voici Irénée. Il admet, à la vérité, un voyage de Pierre à Rome, voyage qui peut, en effet, avoir eu lieu, quoique ce soit peu vraisemblable, dans une des années pendant lesquelles nous ne savons pas au juste où était cet Apôtre ; il le fait concourir, avec saint Paul, à la fondation de l'église de cette ville ; mais ce n'est ni lui ni saint Paul, c'est Linus, le second évêque de Rome selon la tradition actuelle, qu'il nomme comme ayant été le premier. C'est aussi à Linus que les *Constitutions apostoliques* [1] donnent ce titre, et, ce qui est encore plus curieux, elles le font installer... par saint Paul. Au premier siècle, voici Clément Romain, le troisième ou le quatrième des papes [2]. Dans son épître aux Corinthiens, il leur parle de saint Pierre comme étant mort dans l'Occident, mais il ne dit pas que ce soit à Rome ; omission inexplicable, si l'opinion générale eût été qu'il y était mort. Le nomme-t-il au moins comme ayant été évêque de Rome? Non. Comme chef suprême de l'Église? Non. Se donne-t-il, lui, évêque de Rome, comme son successeur? Non. Il écrit en tête de sa lettre : « L'Église de Dieu qui est à Rome, à l'Église de Dieu qui est à Corinthe. » Comme saint Paul, il confond *évêque* et *prêtre* ; il met les *episcopi* au premier rang, les *diaconi* au second. Étrange pape, en vérité ! Et c'est pourtant là cette épître qui a failli, comme nous l'avons

[1] Liv. VII, 46.

[2] Les *Constitutions apostoliques* lui ont été longtemps attribuées. On convient aujourd'hui qu'elles sont du quatrième siècle, avec intercalations postérieures, ce qui rend d'autant plus frappante l'omission du pontificat de saint Pierre.

dit, entrer plus tard dans le Nouveau-Testament. Qu'en auraient fait les papes? — Hélas! ils en auraient fait ce qu'ils ont fait de celles de saint Paul et de saint Pierre. Ils n'en seraient pas moins papes; ils n'en feraient pas sonner moins haut la primauté, la papauté de saint Pierre, et tout ce qu'ils en ont tiré. Une fois dans le faux, qu'importe un peu plus ou un peu moins?

IX

Ce n'était donc pas là, pour en revenir à notre concile, ce qui embarrassait le plus les docteurs de Trente. Toujours postés au point de vue catholique, ils se tranquillisaient sans trop de peine sur les objections protestantes, eussent-elles, comme plusieurs de celles que nous avons énoncées, toute l'éloquence des chiffres. D'autres difficultés, d'autant plus rudes qu'elles n'avaient rien de protestant, risquaient de se jeter au travers de la discussion.

Voilà donc le pape chef de l'Église, source unique de tous les pouvoirs spirituels, etc. S'il l'est aujourd'hui, il faut nécessairement qu'il l'ait été, au moins en droit, aussitôt après la mort de Jésus-Christ. Dès lors, que faire des autres apôtres?

Qu'on accepte, aussi pleinement qu'on voudra, la prééminence de Pierre, il restera toujours deux faits qui refusent obstinément de se plier au système romain: l'un, c'est que les collègues de Pierre ont reçu de Jésus-Christ, comme lui et en même temps que lui, mais

nullement par lui, leur autorité et leur mission ; l'autre, qu'ils ont constamment agi, dans la suite, comme entièrement libres de la transmettre d'eux-mêmes à qui bon leur semblerait. Paul impose les mains à Timothée ; Timothée impose les mains à une foule de pasteurs, d'*évêques*, s'il faut parler comme à Rome, et, dans toutes les instructions que Paul lui donne à ce sujet, on ne voit pas qu'il soit question d'établir ou de maintenir un lien quelconque entre ces pasteurs et un chef suprême.

Or, de quelque manière qu'on s'y prenne pour atténuer la portée de ces faits, elle est immense. S'il a pu exister, n'importe où, une seule génération de pasteurs légitimes, quoique indépendants de saint Pierre, la chaîne romaine est rompue. Quand on parviendrait à prouver que, dès la génération suivante, Pierre ou son successeur est redevenu le centre, nous serions encore fondés à ne voir en lui qu'un chef de fait, non de droit, et à ne considérer la papauté que comme une institution plus ou moins utile en regard de l'unité, non comme une institution nécessaire pour la transmission des pouvoirs. Voici ce que disait Luther, à une époque où il proclamait encore, aussi haut que personne, la nécessité d'un chef dans l'Église : « L'évêque de Rome est au-dessus de tous par sa dignité. C'est à lui qu'il faut s'adresser dans tous les cas difficiles. *J'avoue cependant que je ne saurais défendre contre les Grecs cette suprématie que je lui accorde* [1]. »

Mais peut-être Luther, sans le savoir, était-il déjà détaché de cette unité qu'il prêchait encore, ce qui lui grossissait les objections. Laissons donc l'homme du

[1] Lettre à Dungersheim, 1519.

seizième siècle ; écoutons l'homme du troisième, Origène. « Que si tu crois que Dieu ait bâti son Église sur Pierre, et sur Pierre seul, que feras-tu de Jean, le fils du tonnerre, et de chacun des dix autres Apôtres? N'est-ce pas pour les Apôtres, pour chacun d'eux, qu'il a été dit : Les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle, — et encore : Sur cette pierre je bâtirai mon église [1] ? » — Il est curieux que l'Église romaine nous force d'aller prendre chez les Pères, pour le lui objecter plus sûrement, ce que nous trouverions tout aussi bien chez les Apôtres eux-mêmes. L'idée d'Origène n'est pas autre que celle de saint Paul, écrivant aux Éphésiens : « Vous êtes un édifice bâti *sur le fondement des Apôtres* et des prophètes. » Il n'est pas jusqu'à l'Apocalypse, où nous n'approuvons pas, en général, qu'on aille chercher des dogmes, qui ne vienne ici à notre secours. Que conclure de ces « douze fondements » de la Jérusalem céleste, où sont inscrits les noms « des douze Apôtres de l'Agneau ? » Comment admettre que cela eût pu être écrit, même dans une allégorie, par quelqu'un qui eût cru à cette haute primauté de l'un des douze?

Qu'il y ait eu, disions-nous donc, une seule génération d'évêques légitimes, quoique indépendants de saint Pierre, et la chaîne est rompue. Maintenant, est-ce à une seule que nous en sommes réduits? Qui nous montrera au second, au troisième siècle, quelque trace de l'intervention du pape dans l'ordination des évêques? Quel étonnement, quelle profonde stupeur que celle des fidèles de Jérusalem, d'Éphèse, d'Antioche, si on se fût

[1] Comment. sur saint Matthieu.

avisé del eur dire, à cette époque, que leurs évêques étaient des usurpateurs, des intrus, vu que leurs pouvoirs ne leur venaient pas de Rome! Quatre ou cinq siècles plus tard, en Occident, en Italie même, au sein de tous ces flots qu'un même vent pousse vers Rome, il y a encore des églises qui résistent, comme des îles, à cet immense courant. Ce n'est qu'au dixième siècle que celle de Milan se soumet définitivement à la suprématie papale. Il n'y avait pas cent ans que Roboald, évêque d'Aloa, consulté à ce sujet par l'archevêque, avait répondu qu'il aimerait mieux « *avoir le nez fendu jusqu'aux yeux* [1] » que de lui conseiller de se soumettre.

L'Église romaine a même été obligée de faire à cet égard quelques concessions qui mèneraient loin, pou peu qu'on se prêtât à en presser les conséquences. Elle accorde le titre de patriarches, avec certains honneurs particuliers, aux évêques qui occupent ou sont censés occuper les siéges des collègues de saint Pierre. Nous renvoyons à Hurter [1] pour l'histoire des longs tâtonnements par lesquels on est arrivé à expliquer, tant bien que mal, en laissant de côté ce qui paraissait par trop inconciliable, la coexistence des patriarches et du pape, d'un chef suprême et de chefs primitivement indépendants, dont la position, en droit, ne peut avoir changé. Dans l'état actuel des choses, comme les patriarches

[1] Quod prius sustineret nasum suum scindi usque ad oculos... (Ughelli. *Italia sacra.*)

[1] *Institutions de l'Église*, chap. v. — Le nom même de *pape*, longtemps donné à un certain nombre d'évêques, n'est devenu officiel que sous Léon Ier, et exclusif que sous Grégoire VII, vers l'an 1080.

sont tous ou hors de l'Église romaine, ou simples archevêques institués par le pape, ce système n'a pas d'inconvénients sérieux pour l'autorité centrale; on en est quitte pour mettre sur l'autel, quand le pape officie pontificalement, une haute tiare entre cinq mitres, emblème de la papauté au milieu des patriarchats. Mais si, sans nous en tenir à ce qui est, nous nous demandons ce qui pourrait être, à quoi n'arrivons-nous pas? — Que chaque apôtre se fût établi dans une ville, que cette ville eût été dès lors gouvernée par une suite non interrompue d'évêques, successeurs du premier, — voilà onze patriarches, onze évêques fondés à se croire aussi indépendants de celui de Rome que les onze apôtres l'étaient de Pierre; onze évêques, par conséquent, en droit d'ordonner d'autres évêques, d'établir des évêchés, d'exercer, enfin, chacun chez lui, la plénitude du pouvoir papal actuel. Voilà donc le pape qui n'est plus que *primus inter pares;* et pour peu que les onze autres diocèses renfermassent chacun, comme il aurait aussi pu arriver, un pays de quelque étendue, — l'un la France, l'autre l'Espagne, l'autre l'Allemagne, — que resterait-il pour le diocèse de saint Pierre?

Tout cela n'est pas, mais tout cela était possible, et, dans une question de droit, la possibilité suffit. Si l'évêque de Rome a pu une fois courir la chance de n'être et de ne rester qu'évêque de Rome ou d'Italie, — sa qualité d'évêque universel n'est qu'un fait et ne prouve pas un droit. L'Église a pu, si elle l'a voulu, lui concéder une certaine juridiction universelle; mais, de droit divin, ce n'est qu'un évêque, ou, tout au plus, qu'un patriarche comme un autre.

Nous voyons le siége patriarcal de Constantinople,

érigé si longtemps après les trois autres [1], obtenir presque immédiatement la prééminence, et cela, dit le Catéchisme Romain, « parce que Constantinople devenait le siége de l'empire. » Celui de Jérusalem, au contraire, qui aurait eu tant de droits à être le premier, était réputé le quatrième. Pourquoi ? Parce que Jérusalem était, politiquement, la moins importante des quatre villes. Ainsi, vous l'avouez : c'est pour des raisons tout humaines que la seconde capitale de l'empire a vu son évêque devenir le second du monde chrétien. Les mêmes motifs ont donc pu suffire pour élever au premier rang celui de la première, et la conquête de l'empire romain par les papes ne prouvait pas mieux leur droit à le posséder, que la formation même de cet empire n'avait prouvé le droit des vieux Romains à être les maîtres du monde. Une conquête, de quelque manière qu'elle se fasse, n'est qu'un fait. Le droit n'est pas autre après qu'avant.

X

Telle est en effet la conclusion à laquelle arrivaient, dans les discussions du concile, tous les théologiens ou prélats qui cherchaient des raisons plutôt que des mots, et qui, après en avoir trouvé, osaient les dire. Nous voudrions que les principaux discours prononcés à cette occasion fussent entre les mains de tout catholique de bonne foi et capable de réfléchir ; nous les lui remettrions de très-grand cœur, sans y changer un mot,

[1] Alexandrie, Antioche et Jérusalem.

sans y ajouter autre chose que l'invitation d'en tirer les conséquences. Ce n'est pas qu'ils ne contiennent encore plus d'un principe que nous aurions à combattre, puisque c'était au profit des évêques, non au profit de la liberté religieuse, qu'on parlait d'abaisser le pape; mais, en somme, nous nous en inquiéterions peu. Une fois le pape abandonné, que deviendrait le reste? Et ils l'abandonnaient certainement, malgré toutes leurs protestations contraires, ceux qui tenaient, à Trente, les discours dont nos objections ci-dessus ne sont presque que l'analyse et que le résumé.

En regard des dures vérités qui se firent jour dans ce débat, il serait curieux de mettre les assertions des papes, lorsque, parlant sans contrôle, ils nous tracent le hardi tableau de leurs droits. Nous n'irions pas chercher les délirantes tirades d'un Grégoire VII, d'un Boniface VIII, d'un Paul IV, d'un Sixte-Quint; les bulles les plus modérées nous suffiraient amplement. « Que tous se souviennent, est-il dit dans l'Encyclique de 1832, que c'est au pontife romain qu'a été donnée par Jésus-Christ la pleine puissance de paître, de régir et de gouverner l'Église, comme l'ont déclaré les Pères du concile de Florence. » Les Pères *de Florence!* Pourquoi donc pas ceux de Trente, que vous aimez tant à citer, et qui sont cités en effet, quelques lignes plus loin, sur la question de l'infaillibilité de l'Église? C'est qu'à Florence, sous la dictée du pape, la chose avait passé sans discussion; à Trente, où on osa discuter, la papauté fut tout heureuse qu'on voulût bien ne pas dire un mot d'elle. Oui, catholiques, pas un mot. Cet homme qu'on vous montre au sommet de la hiérarchie, — le concile de Trente, dans un long décret sur la

hiérarchie, n'a pas trouvé moyen de le nommer. Vous le liriez d'un bout à l'autre, ce décret, sans vous douter qu'il y ait un pape au monde. Des huit canons qui le suivent, vous en liriez sept sans vous en douter davantage; puis, tout au bout, vous en trouveriez un pour condamner l'opinion que les évêques nommés par le pape ne soient pas de légitimes évêques, mais, même là, il n'est point dit que ce soient les seuls légitimes.

Comment concilier cette excessive retenue avec la chaude indignation qui s'empara un jour de l'assemblée, parce qu'un évêque espagnol, Avosmediano, avait avancé que l'intervention du pape dans l'institution des évêques n'est pas de nécessité absolue? « Quelques prélats, dit Pallavicini [1], par un zèle inprudent ou affecté, crièrent : Qu'on le mette dehors! D'autres allèrent jusqu'à crier : Anathème! De tous côtés retentissaient des injures semblables; d'autres, enfin, cherchaient à lui couper la parole par des battements de pieds ou par des sifflements. » S'il avait eu moins raison, aurait-on fait tant de bruit? Il aurait mieux fait, à la vérité, de ne pas dire que l'archevêque de Saltzbourg nommait et instituait lui-même ses quatre suffragants, car on pouvait répondre que c'était en vertu d'une concession du pape; mais à tout ce qu'il avait dit jusque-là, que pouvait-on répliquer? Il avait dit que les Chrysostome, les Augustin, les Ambroise, n'ont point été institués par le pape; il avait dit que les canons de Nicée, en réglant ce qui tient à l'institution des évêques, ne font pas mention du pape. Si c'était vrai, pour-

[1] Liv. XIX, ch. v.

quoi crier? Si c'était faux, pourquoi ne pas décréter franchement le contraire?

Mais Avosmediano n'avait pas été seul. L'archevêque de Grenade, Guerrero, avait déclaré que tous les évêques, y compris le pape, sont égaux et frères, et que l'inégalité de juridiction, inégalité ecclésiastique, humaine, est la seule qui existe véritablement entre eux. Il cita à l'appui un assez grand nombre d'écrits des premiers siècles, où non-seulement des papes donnent à de simples évêques le nom de *frères*, ce qui pourrait n'être, à la rigueur, que par politesse, mais où des évêques s'adressent à celui de Rome en l'appelant eux-mêmes frère et collègue. Il montra que, même à l'époque où le pape commençait à être généralement reconnu pour le chef de l'Église, les évêques ne lui parlaient encore que comme à un chef administratif et hiérarchique, nullement comme à l'homme de qui ils auraient cru tenir leur autorité, témoin Augustin qui, dans ses épîtres, traite de collègues les papes Innocent Ier et Boniface Ier [1]; témoin encore Jérôme écrivant à Evagrius que, « en quelque endroit qu'on soit évêque, à Rome

[1] Hoc etiam *fratri* et *consacerdoti* nostro Bonifacio, *vel* aliis earum partium episcopis, pro confirmando isto canone, innotescat...
Concile de Carthage (419).

On a souvent cité ce passage en faveur de la papauté; il n'en est que plus fort pour la combattre. Les Pères de Carthage reconnaissent la primauté du pape, a-t-on dit. Oui, mais en l'appelant *frère* et *collègue*, ce qui exclut absolument l'idée d'une primauté telle qu'on l'a voulue depuis. Ils lui demandent la confirmation de leurs canons, ajoute-t-on. Nullement, mais d'un de leurs canons, le *quarante-septième,* où il s'agit des livres apocryphes. (Voir plus haut, liv. II.) Enfin, est-ce à lui seul? Non. Ce n'est pas même à lui *et* à quelques autres évêques, mais à lui *ou* à quelques autres.

ou à Eugubium, à Constantinople ou à Rhegium, chaque évêque a le même mérite et le même sacerdoce, et tous sont successeurs des apôtres. » L'archevêque espagnol se railla, en particulier, de ceux qui avaient dit que tous les apôtres avaient bien été faits évêques par Jésus-Christ, mais que Pierre seul avait eu le droit d'en faire d'autres; il leur demanda s'ils n'avaient donc jamais lu le livre des Actes. Il se moqua aussi beaucoup de ceux qui prétendaient que les apôtres, avant de se mettre à l'œuvre, s'étaient fait ordonner évêques par leur collègue; ce qui est pourtant la seule explication par laquelle on puisse logiquement échapper à l'alternative d'avoir douze papes ou point. Il rappela, enfin, la fameuse lettre du pape Grégoire Ier à l'évêque de Constantinople, Jean, qui prétendait au titre d'évêque universel. « Tu en es donc venu, écrivait ce pape, à ce point que, méprisant tes frères, tu veuilles être appelé seul évêque! » — « Que Votre Sainteté reconnaisse, poursuivait-il, combien elle s'enfle d'orgueil lorsqu'elle prétend être appelée de ce nom dont n'a jamais prétendu être appelé quiconque fut véritablement saint. Il est vrai que, comme le sait Votre Fraternité, les pontifes de ce siége apostolique que j'occupe ont reçu, comme marque d'honneur, du vénérable concile de Chalcédoine, le titre d'évêques universels. Et pourtant, jamais aucun d'eux n'a voulu être appelé de ce nom; aucun n'a pris pour lui cette qualification téméraire, de peur que, s'il s'arrogeait dans la dignité épiscopale la gloire d'être unique, il ne parût la refuser à tous ses frères [1]. » On ne tarirait pas sur les conclusions à tirer

[1] Ad hoc perductus es ut, despectis fratribus, episcopus ap-

de ce curieux morceau. Conclusions de mots : c'est un pape qui dit *Votre Sainteté* à un évêque; c'est un pape qui lui dit « méprisant *tes frères,* » preuve de l'égalité des évêques, y compris celui de Rome, car il est clair que si quelqu'un vous a fait une injure, et que vous lui disiez qu'il a méprisé *ses frères,* vous ne vous regardez pas comme essentiellement supérieur à lui. Conclusions de fait : quand est-ce que le nom dont il s'agit a été donné aux papes? Au concile de Chalcédoine, au milieu du cinquième siècle. Comment leur a-t-il été donné? Comme une chose due? Non ; comme marque d'honneur. L'ont-ils accepté? Aucun, jusqu'à Grégoire Ier, c'est-à-dire jusqu'à la fin du sixième siècle, n'a voulu le prendre. Pourquoi? Parce que c'est une qualification *téméraire.* Ce n'est donc pas seulement dans sa signification littérale, mais même comme formule honorifique, que Grégoire Ier le repousse. S'il blâme l'évêque Jean, ce n'est pas pour le lui avoir enlevé, à lui, évêque de Rome, c'est pour des raisons tirées de la nature même de ce titre. Ainsi, quelles que fussent déjà, à cette époque, les prétentions du siége de Rome, il est évident que celui qui a pu tracer ces lignes ne se considérait encore ni comme l'évêque universel, ni comme la source de l'autorité des évêques.

petas solus vocari... — Vestra autem sanctitas agnoscat quantum apud se tumeat, quæ illo nomine vocari appetit, quo vocari nullus præsumpsit qui veraciter sanctus fuit. Numquid non, sicut vestra fraternitas novit, per venerandum Calchedonense concilium hujus apostolicæ sedis antistites *universales*, oblato honore, vocati sunt. Sed tamen nullus unquam tali vocabulo appellari voluit, nullus sibi hoc temerarium nomen arripuit, ne, si sibi in pontificatûs gradu gloriam singularitatis arriperet, hanc omnibus fratribus denegasse videretur.

XI

Tels étaient donc les souvenirs que ne craignaient pas d'évoquer, au sein du concile, ceux qui voulaient que la supériorité des évêques sur les prêtres fût déclarée de droit divin. Nous avons déjà dit que cette dernière opinion, en soi, ne déplaisait point aux ultramontains. Ils ne la redoutaient qu'en vue des conséquences; les arguments auxquels on avait recours auraient suffi pour leur en montrer le danger. Plus de doute possible : armer l'épiscopat du droit divin en regard des simples prêtres, ce serait l'en armer en regard du pape.

Elle était donc perpétuellement suspendue, comme une épée, au-dessus de l'assemblée en travail, cette effrayante conséquence que les Espagnols eux-mêmes, non plus que les gallicans, ne se proposaient pas de tirer rigoureusement, mais dont ils auraient frémi, comme les autres, s'ils avaient mieux compris à quoi elle pouvait mener. Logiquement, il n'y a point de milieu : le pape est tout, — ou rien; la clef de voûte [1] — ou une pierre qui n'a, par elle-même, pas plus d'importance que toute autre; l'évêque universel et unique, — ou un simple évêque, accidentellement élevé à la présidence du corps épiscopal, et que l'Église pourrait, soit remplacer par un autre, soit remettre au niveau commun sans même le remplacer.

[1] « Sans le pape, il n'y a plus de christianisme. »
De Maistre.

Quelque grand que fût le danger, les légats et leurs adhérents, qui l'apercevaient le mieux, n'avaient pas même la ressource de s'en faire un argument, car il fallait prévoir le cas où le droit divin, quoi qu'ils pussent dire, aurait la majorité, et ils ne devaient pas s'ôter d'avance les moyens d'atténuer, autant que ce serait encore possible, la portée de ce vote. S'ils avaient crié par trop fort que ce serait voter la ruine de la hiérarchie et de l'Église, qu'auraient-ils pu répondre, en cas que ce vote eût lieu, aux hérétiques qui l'auraient exploité dans ce sens? Ce n'était donc qu'en secret, et avec beaucoup de précautions, que l'on représentait aux indécis le mal affreux qu'ils feraient en se joignant aux Espagnols. Puis, comme on n'osait encore compter sur une majorité respectable, on tâcha que la votation n'eût pas lieu. « La confession d'Augsbourg, disait-on, se tait sur ce point; à quoi bon défendre ce qui n'est pas attaqué? » On répondait que si la confession d'Augsbourg ne traitait pas dogmatiquement la question, elle la tranchait assez, en fait, puisqu'elle ne reconnaissait ni le pape ni les évêques du pape; qu'il y avait donc là très-réellement, aux yeux des catholiques, une erreur que le concile ne pouvait pas ne pas condamner. Ainsi, le subterfuge échouant, il fallut se résigner à voter.

On vota donc, pour préciser la question, sur l'adjonction des mots *De jure divino* dans la phrase du décret où il est dit que les évêques sont supérieurs aux prêtres. Cinquante-quatre voix furent pour; cent-vingt-sept furent contre. Est-il vrai, comme l'affirme Sarpi, qu'un certain nombre d'évêques, partisans du droit divin, n'osant voter selon leur conscience et ne voulant pas

voter contre, étaient restés chez eux? Pallavicini dit que non; mais une lettre de Visconti au cardinal Borromée l'atteste positivement, et Payva [1] porte à deux cent trente le nombre des prélats alors présents au concile. Il y en eut donc près de cinquante qui ne votèrent pas.

Ce qui est sûr, c'est que les légats n'osèrent se prévaloir de ce vote pour arrêter la discussion. Nous la voyons recommencer dès le lendemain, et, plus la querelle s'échauffe, plus on oublie que les hérétiques sont là, les yeux sur le concile, prêts à profiter de tous les aveux qu'on laissera échapper de part et d'autre.

XII

C'est ainsi que, dans une des dernières séances, le Polonais Zeschowid, évêque de Segna, ne craignit pas de transporter la question sur le terrain, toujours brûlant, de la constitution et de l'autorité du concile. « Si l'autorité des évêques, dit-il, ne vient pas de Dieu, que peut être celle d'une assemblée d'évêques? Une assemblée, quelque nombreuse qu'elle soit, ne peut tirer la sienne que de la source d'où ses membres tirent eux-mêmes la leur. Si chacun de nous n'est rien que par le pape, le concile non plus n'est rien que par lui, et notre autorité se réduit à celle d'un corps de docteurs prononçant, mais non infailliblement, sur les questions qu'on lui soumet. Ce n'est assurément pas là l'idée que

[1] Défense du concile de Trente, l. I.

se faisaient du concile les peuples et les rois qui l'ont si instamment demandé. Pour moi, ajoutait-il, si je n'avais eu la conviction que nous serions ici de par Dieu et le Saint-Esprit, jamais je ne serais venu à Trente. Puisqu'il peut y avoir, ce dont je ne me doutais pas, des incertitudes sur la nature de notre autorité comme concile, pourquoi n'avoir pas décidé, dès l'origine, ce que la chrétienté, ce que nous-mêmes devrions croire et enseigner sur ce point? Dans les procès humains, dès qu'il y a le moindre doute sur la compétence du tribunal, ne commence-t-il pas par l'examiner lui-même, et par déclarer de quel droit il prononcera? »

L'évêque de Segna savait sûrement très-bien pourquoi on ne l'avait pas fait, et quels obstacles s'opposaient à ce qu'on le fît jamais. Quant à ses arguments, nous nous y rangeons de grand cœur, mais en faisant observer, comme pour ceux de tous les prélats de l'opposition, combien la portée en est plus grande qu'il n'avait l'air de le croire. « Si chaque évêque, disait-il, ne tire son autorité que du pape, ce ne sera non plus que du pape qu'une assemblée d'évêques tirera la sienne. » Qu'aurait-il donc répondu si, conservant la même argumentation mais l'appliquant ailleurs, on lui eût dit : « Chaque évêque est faillible ; une assemblée d'évêques ne peut donc être infaillible ? »

Ce discours acheva d'ouvrir les yeux à tout le monde sur les périls de la situation. Plusieurs des principaux partisans du droit divin commencèrent à s'effrayer tout de bon des suites que pouvait avoir une querelle qu'on ne savait plus comment terminer.

Les ultramontains étaient attérés. Que faire ? Crier

à l'hérésie? Mais ces mêmes Espagnols se sont montrés, dans toutes les questions de dogme, les plus rigides défenseurs du romanisme. Plusieurs fois ils ont tenu bon là même où le pape était disposé à céder; ce sont, de plus, les représentants du seul prince qui n'ait encore fait aucune concession aux hérétiques. Aller aux voix? Mais on a déjà voté, et la discussion a continué. La majorité n'a pas osé faire usage de son vote; elle a senti que voter n'est pas répondre, surtout dans une question en grande partie historique, et dans laquelle tout le monde peut être juge.

On va donc essayer de répondre une fois pour toutes, et ce sera par l'organe d'un homme vers qui les regards de l'Italie sont depuis longtemps tournés, Lainez, le général des jésuites. Depuis le colloque de Poissy, où il a mérité par son audace l'estime et l'admiration du parti romain, sa réputation a fait des progrès rapides; la cour de Rome et les ultramontains de tous pays l'ont grandi en proportion des services qu'ils attendent de lui et de son ordre. A l'œuvre, donc, fils aîné de Loyola! Voilà l'échafaudage qui crie; voilà l'Espagne, la très-catholique Espagne, qui se met à en secouer les bases, elle que rien n'avait ébranlée jusqu'ici. Il est temps, il est plus que temps d'y porter la main.

Ce fut le 20 octobre que Lainez prit la parole. On lui avait ménagé une séance tout entière. Des deux parts, l'attente était grande.

Prendrons-nous son discours dans Sarpi ou dans Pallavicini? Ils affirment l'un et l'autre l'avoir transcrit sur une copie authentique, et ces deux discours n'ont presque rien de commun. Celui de Sarpi est mieux raisonné; celui de Pallavicini, plus subtil, plus *jésuite*,

soit dit ici sans injure, comme simple expression du sentiment qu'on en éprouve. Aussi l'historien le trouve-t-il « magnifique, » tout en convenant que celui de Sarpi a de beaux endroits, et que lui-même il l'a cru longtemps authentique. Il ne garantit pas, du reste, que le sien le soit davantage. Tout bien pesé, celui de Sarpi nous paraît faire plus d'honneur à Lainez que le long tissu d'arguties dont l'autre historien le fait auteur. D'ailleurs, la doctrine est la même, et nos observations, autant que possible, ne porteront que sur le fond.

Ainsi, selon Sarpi, il posa d'abord en principe que toute comparaison entre l'Église et les sociétés civiles est nécessairement inexacte. Les sociétés civiles, dit-il, ont en elles-mêmes la source de tous les pouvoirs au moyen desquels elles se constituent et se soutiennent ; l'Église, au contraire, ne s'est ni faite, ni constituée elle-même : c'est Jésus-Christ, son souverain monarque, qui a commencé par poser des lois, et s'est mis ensuite à former le corps que ces lois devaient régir. L'Église est donc née postérieurement aux lois en vertu desquelles elle est ce qu'elle est ; essentiellement sujette, par conséquent, elle n'a en elle-même et par elle-même aucune espèce de liberté, de juridiction ni de puissance. N'est-elle pas constamment représentée, dans l'Écriture, sous l'image d'un champ ensemencé, d'un filet jeté dans la mer, d'un édifice ? Un champ ne s'ensemence pas lui-même ; un filet ne va pas tout seul à la mer ; un édifice n'a et ne peut avoir aucune influence sur sa propre construction. Or, le premier et unique fondement sur lequel l'Église a été bâtie, en tant qu'édifice divin mais destiné à se perpétuer sur la terre,

c'est saint Pierre. C'est à lui qu'ont été données les clefs du royaume des cieux ; c'est à lui seul qu'il a été dit : « Pais mes brebis, » et nul ne prétendra que des brebis aient quelque chose à voir dans la direction du troupeau. Lorsque Jésus-Christ était sur la terre, il est évident qu'aucun des fidèles n'avait la moindre puissance ni la moindre juridiction. Le pape étant son successeur, rien n'est changé, rien ne peut être changé à cet ordre primitif : c'est donc dans le pape que réside la plénitude de la puissance et de la juridiction. De plus, comme c'est à saint Pierre seul que Jésus-Christ a dit qu'il venait de prier pour lui « afin que sa foi ne défaillît point, » — il n'y a et il ne peut y avoir d'infaillible que le pape.

Cela posé, toujours selon Lainez, c'est à saint Pierre que revenait la charge de conférer à ses collègues la qualité d'évêques. L'a-t-il fait? C'est une opinion fort probable ; sinon, le plus simple est de dire que Jésus-Christ, pour une fois seulement, a fait ce qu'aurait dû faire son vicaire. Les évêques, par conséquent, ne sont successeurs des Apôtres qu'en ce sens qu'ils sont en leur place ; mais de même qu'un évêque ne prétend point tirer son autorité de son prédécesseur, de même les Apôtres n'ont été que les prédécesseurs des évêques, et, n'ayant rien en propre, n'ont rien pu leur laisser. Dira-t-on que, d'après cela, le pape serait le maître d'abolir l'épiscopat? Non. Il est de droit divin qu'il y ait des évêques dans l'Église ; mais cela n'empêche pas que chaque évêque, envisagé individuellement, n'existe que de droit papal. Le pape ne pourrait détruire à la fois tous les évêchés, puisque Dieu veut qu'il y en ait ; mais il peut prononcer souverainement sur l'existence

ou la non-existence de chaque évêché en particulier. Si saint Paul a dit que « l'Église est la colonne et le fondement de la vérité, » cela ne signifie point qu'elle le soit par elle-même ; l'Apôtre ne s'exprimait ainsi que parce qu'il l'envisageait conjointement avec son chef, dont elle ne peut en effet être séparée, et qui, vu cette union intime, la rend infaillible par le seul fait d'être et de rester à sa tête.

On voit que Lainez ne s'arrêtait pas à moitié chemin. Alors comme aujourd'hui, il n'y avait de complet et de logique que le catholicisme ultramontain, le catholicisme des jésuites.

Heureusement que logique et complet, pas plus aujourd'hui qu'alors, ne sont synonymes de raisonnable et de vrai. Nous mettrons-nous à réfuter en détail cette étrange argumentation? La fausseté du principe met assez en lumière l'absurdité des conséquences. Lainez commence par dire que les lois constitutives de l'Église ont existé avant elle, et il en conclut que, née dans la dépendance, elle y est nécessairement restée. Nul doute, en effet, que s'il a été réglé de Dieu qu'elle serait soumise au pape, elle ne doive l'être, l'être à jamais. En a-t-il été ainsi? Voilà la question. Plus vous insisterez pour attribuer à Dieu l'institution, non-seulement d'un chef, mais d'un chef tel que le pape entend l'être, tel qu'il le dit quand il l'ose,—plus vous donnerez de force au silence de l'Écriture sur les prétendues conséquences des quelques mots adressés à saint Pierre. Mais autant l'argumentation de Lainez eût été peu adroite devant des protestants, libres d'attaquer le principe en face et de remonter nettement à l'égalité primitive des pasteurs, —autant elle était embarrassante pour des hommes qui

avaient à soutenir d'une main ce qu'ils ébranlaient de l'autre.

Quant à la question de l'autorité du concile, il n'avait eu qu'à poursuivre ses déductions, et la conclusion s'était trouvée prête. Ce que d'autres avaient émis comme une grave objection, savoir que, d'après son système, une assemblée d'évêques ne serait rien que par le pape, — il s'en emparait, lui, comme d'une conséquence tout aussi simple, tout aussi légitime qu'aucune autre. Parmi ses raisons, il y en avait de précieuses à noter contre ceux qui croient échapper à toute objection en nous abandonnant l'infaillibilité du pape, et en se rabattant sur les conciles. « Chaque évêque est faillible, disait Lainez; une assemblée d'évêques est donc faillible aussi. Si donc vous admettez ses décisions comme infaillibles, vous avouez, par là même, que cette infaillibilité lui vient d'ailleurs, c'est-à-dire du pape, seul appelé à en confirmer les décrets. Si l'autorité d'un concile venait de celle des évêques qui le composent, comment pourrions-nous appeler conciles généraux ceux qui ne comptèrent jamais qu'une très-petite partie du corps épiscopal? Sous Paul III, ajoutait-il, n'avons-nous pas vu les questions les plus importantes décidées par moins de cinquante évêques? Si leurs décrets sont devenus lois de l'Église, ce n'est évidemment pas parce que cinquante évêques se sont trouvés de même avis, mais parce que le pape, trouvant leur avis bon, lui a donné force de loi. Dans tout concile, quelque nombreux qu'il soit, si le pape est présent, c'est le pape seul qui prononce, témoin la formule *Approbante concilio* ou *Præsente concilio*, usitée en ce cas, d'après laquelle il est clair que le pape commence par prononcer, et que

le rôle des évêques se réduit à une simple déclaration d'adhésion, déclaration qu'ils ne pourraient refuser, ni individuellement, ni en corps. »

Il avait raison. Voilà bien ce que nous n'avons cessé de dire et de démontrer depuis la première page de cette histoire. Quand un concile et un pape sont en présence, il faut nécessairement que l'un des deux soit tout, l'autre rien ; toute solution intermédiaire est illogique en théorie, impossible en pratique. L'ultramontanisme est l'anéantissement des conciles ; le gallicanisme est l'anéantissement du pape. Mais comme le gallicanisme, en définitive, ne peut se passer du pape, tandis que l'ultromontanisme se passe très-bien des conciles, — toute explication entre catholiques est inévitablement au profit des ultramontains.

XIII

Aucun discours n'avait encore été plus loué ni plus critiqué. Les ultramontains le portaient aux nues ; les autres n'y voyaient qu'audace, déraison, impudence. A Rome, on était assez effrayé ; peu s'en fallait qu'on ne blâmât l'orateur d'avoir dit si crûment le dernier mot du système papal. Les légats le prièrent même de ne pas publier son discours, et, pour laisser à l'irritation le temps de se calmer, on suspendit les séances.

Mais l'irritation ne se calmait pas. L'évêque de Paris et les ambassadeurs français se distinguaient par l'aigreur de leurs plaintes. « L'Église n'est donc plus l'épouse de Jésus-Christ, disait l'évêque, mais une esclave

prostituée aux volontés d'un homme! Ce monstrueux système inventé depuis cinquante ans à peine, — il faut l'entendre soutenir en plein concile! Et par qui? Par un docteur isolé, inconnu? Non; par un homme ouvertement protégé par le pape, ouvertement préconisé, à Rome, comme le champion de l'Église. Les autres ordres religieux n'avaient donc pas fait assez de mal, qu'il en ait fallu un nouveau, déjà plus fameux par ses envahissements à l'intérieur que par ses succès au dehors? S'il y a eu des conciles où le pape seul ait prononcé, c'était un abus, une usurpation. Dans le décret du concile de Jérusalem, transcrit tout au long au livre des Actes, le préambule porte : « Les Apôtres, les anciens et les frères. » Non-seulement saint Pierre n'y est pas nommé, mais la rédaction est calquée sur l'avis de saint Jacques, qui a parlé le dernier. [1] Au reste, ajoutait Du Bellay, nous devons être bien aises que le chef des jésuites ait si clairement démasqué les principes de son ordre. On peut voir maintenant si l'université de Paris a eu tort de condamner leur société comme dangereuse pour la foi, perturbatrice de la paix de l'Église. »

Tout n'était pas également exact dans ces récriminations; mais Pallavicini l'est encore moins dans les assertions qu'il y oppose. « Il y avait, dit-il, non pas cinquante ans, mais plus de deux siècles, que la doctrine de Lainez avait été soutenue, et par un Français en-

[1] « Saint Jacques ne parla à son tour, *du haut de son siége patriarcal,* dit M. de Maistre, que pour confirmer ce que le chef des apôtres venait de *décider.* » Il serait difficile de mieux parodier le récit des Actes. On croit voir un de ces tableaux du quatorzième siècle, où saint Pierre est coiffé de la tiare, et ses collègues du chapeau rouge.

core, Noël Hervé. » Deux siècles ! Nous voilà bien avancés, en vérité, lorsqu'il s'agit d'une chose qui aurait dû dater, non pas de deux, mais de seize ! Il est vrai qu'on pourrait citer encore Albert, Bonaventure, Durand et d'autres, plus anciens que Hervé, qui, « sans la professer ouvertement, ajoute l'historien, en parlent d'une manière très-favorable. » Quand ils en parleraient plus favorablement encore, ce ne seraient toujours que deux ou trois siècles de plus ; les neuf ou dix précédents, qu'en fera-t-on ? Entre l'opinion de Lainez et celle des Apôtres, dit Du Bellay, il y a un abîme de seize siècles. Non, répond Pallavicini, c'est une calomnie ; l'abîme n'est que de mille ans. Singulière candeur ! Puis, dit-il aussi, n'est-ce pas une calomnie « furieuse, extravagante, » de faire ainsi parler cet évêque de Paris ? — Comme s'il avait rien dit qui ne fût alors dans toutes les bouches gallicanes !

Voilà pourtant où en était presque tout le haut clergé de France, et cela, au milieu du seizième siècle, en face des envahissements de la Réforme, quand tout lui conseillait, ce semble, de se serrer autour du chef de l'Église. Quel changement depuis lors ! Et que les évêques de ce temps-là, comme aussi ceux du dix-septième siècle, Bossuet en tête, seraient surpris de voir leurs successeurs aux genoux du pape et des jésuites ! Devons-nous nous en étonner ? L'esprit humain n'aime pas les positions fausses. On a senti les inconséquences du gallicanisme ; on a compris qu'en présence d'un siècle essentiellement raisonneur, il fallait opter entre Rome et la liberté. Mais la liberté, c'était le protestantisme, sinon dans les dogmes, du moins dans les principes, et les mêmes principes conduisent vite aux mêmes

dogmes. On a reculé; on a frémi. Rome tendait les bras... On s'y est jeté. On s'est enfoncé dans le faux; mais on a au moins la consolation de s'y être enfoncé logiquement.

XIV

La hardiesse de l'évêque de Paris accrut encore les craintes, déjà si vives, qu'inspirait aux Italiens la prochaine arrivée de ses collègues. Le cardinal de Lorraine était annoncé pour les premiers jours de novembre. On savait qu'il s'était vanté de faire mettre des bornes au pouvoir et surtout aux profits de la cour de Rome; aussi sa venue était-elle, dit naïvement Pallavicini, l'objet « d'une grande horreur. » Les légats s'occupaient depuis quelque temps de noter un certain nombre d'abus à réformer hors d'Italie, particulièrement en France, et plus ou moins chers à l'épiscopat français. Ils les tenaient en réserve pour en proposer la réformation quand les nouveaux venus se montreraient trop pressants sur d'autres points; et le cardinal de Lorraine, qui cumulait pour trois cent mille écus de bénéfices, était plus intéressé que personne à ne pas provoquer ces représailles. Rien n'était négligé, soit pour augmenter insensiblement le nombre des Italiens, soit surtout pour les maintenir unis et dociles, car il y en avait tous les jours quelqu'un qui paraissait prendre goût à ces idées de droit divin et d'indépendance épiscopale. Enfin, à tout événement, les légats avaient demandé au

pape de nouveaux pleins-pouvoirs pour transférer ou dissoudre l'assemblée.

Le canon sur l'institution des évêques occupait seul, depuis longtemps, la commission chargée d'élaborer les décrets. Le 20 octobre, après le discours de Lainez, cette commission avait été augmentée de quatre membres. « On ne saurait croire, dit Pallavicini [1], avec quelle diligence et quelle attention les rédacteurs travaillèrent pour imaginer et comparer une infinité de formes, de tournures et de termes... Il s'agissait d'en trouver qui déclarassent pleinement ce qui était de foi sur cet article, sans toutefois fournir aux esprits ardents l'occasion de faire des interprétations ou contraires ou peu conformes à l'enseignement de la foi. » Toujours *la foi*, *l'enseignement de la foi.* Où était-il donc, cet enseignement, puisque c'était sur le fond même de la question qu'on ne pouvait parvenir à s'entendre, et qu'on allait, après mille nouveaux efforts, se taire définitivement? L'historien romain parle toujours comme si le concile, parfaitement sûr de ce qu'il avait à dire, n'eût été inquiet que sur les formes. « A la fin, poursuit-il, on en trouva une que les légats proposèrent aux Espagnols le soir du 28, afin qu'on pût la voter sans obstacle dans la congrégation qui devait avoir lieu le lendemain. Les Espagnols la repoussèrent encore. Alors, indignés contre ces prélats endurcis, les légats résolurent de faire voter le concile sur la rédaction proposée, et de la déclarer définitive si la majorité l'acceptait. Pourtant, *la fraîcheur de la nuit ayant modéré leur ardeur*, ils se réunirent encore avec quelques

[1] L. XVIII, c. 16.

prélats qui avaient leur confiance, et se mirent à chercher quelque nouveau moyen de conciliation. »

Sur ces entrefaites, les Espagnols font demander audience. Ils viennent voir, disent-ils, si on se décide enfin à proposer un canon dans leur sens. Après des débats si longs, après le retentissement qu'ils ont eu par toute l'Europe, le concile ne peut plus s'abstenir de prononcer. Ils déclarent enfin que, si leur demande est repoussée, ils n'assisteront plus aux congrégations.

Là-dessus, grande rumeur dans la ville. Une quarantaine d'évêques italiens se rendent en corps chez les légats pour demander, au contraire, que la question du droit divin soit omise, et qu'on s'en tienne à voter sur ce qui a été proposé. L'agitation va croissant. Tout le monde est forcé de prendre parti, et la faction espagnole, recrutée de plusieurs prélats italiens, fait ouvertement bande à part. La division se met jusque parmi les légats. Le cardinal de Mantoue, comme nous l'avons vu, n'avait jamais été très opposé à la doctrine espagnole ; il laissait souvent entrevoir que sa charge l'empêchait seule de faire cause commune avec eux. Le cardinal Seripandi n'en était pas non plus très-éloigné; mais c'était le cardinal Simonetta, l'ultrà-romain, qui continuait à mener la majorité. Le cardinal Hosius n'avait jamais eu beaucoup d'influence, et le cardinal Altemps était parti.

Il fallait pourtant se remettre à l'œuvre. On s'y hasarda le 3 novembre, et, grâce au sentiment commun du tort qu'on faisait au concile par ces débats sans fin, les prélats se trouvèrent tous un peu plus calmes. Les Espagnols avaient d'ailleurs reçu de leur roi une nou-

velle lettre qui les exhortait à ne rien faire au préjudice du Saint-Siége ; lettre vague et manifestement sollicitée par le pape, mais à laquelle ils ne pouvaient se dispenser tout à fait d'avoir égard. Enfin, comme la question du droit divin était moins grave, après tout, dans l'ancien sujet de la résidence que dans celui de l'institution des évêques, puisque celui-ci touchait à l'institution, à l'existence même du pape, ce fut à l'autre sujet, celui de la résidence, qu'on décida de revenir et de s'arrêter premièrement.

Les légats présentèrent donc un projet de décret, où, laissant de côté la théorie, ils établissaient toute une jurisprudence de récompenses et de peines pour engager et, au besoin, forcer à la résidence. De toutes les solutions possibles, c'était la moins honorable à l'épiscopat.

L'argent y jouait le premier rôle ; c'était aussi du côté de l'argent que l'affaire allait échouer. Le décret portait, entre autres clauses, que les évêques résidents ne pourraient être forcés de payer aux souverains ni décimes, ni subsides, ni aucune taxe quelconque ; et les ambassadeurs de protester. Les évêques, de leur côté, ne pouvaient guère apprécier une faveur de ce genre. Ils sentaient trop que l'affaire n'était pas de la compétence d'un concile, et qu'il y aurait toujours des occasions où le pape ne pourrait refuser aux souverains la permission de taxer le clergé.

Le décret ne put donc pas même être mis en délibération, sous cette forme du moins, et on le réduisit plus tard à une simple explication de ce qui avait été décrété en 1547. En attendant, malgré la meilleure volonté de mieux s'entendre, personne ne put se tenir sur le terrain moins dangereux où l'on avait espéré amener la

discussion. L'institution des évêques se retrouva, comme avant, le premier et le seul sujet à débattre.

L'évêque de Ségovie ayant prétendu se rappeler que la question avait été décidée en 1551, et cela, dans le sens du droit divin, il fallut recourir aux procès-verbaux de cette époque; mais comme l'évêque insistait, se croyant plus sûr de sa mémoire que de tout ce que lui citaient ceux qui n'avaient pas été présents sous Jules III, l'incident dura plusieurs jours. Il fut prouvé que le projet de décret, dont ce prélat voulait s'autoriser, n'avait été alors ni voté par l'assemblée, ni même examiné en congrégation générale; mais, d'un autre côté, l'Espagnol avait raison : le droit divin y était. Pourtant, comme les théologiens de l'ancien concile s'étaient aussi toujours donné beaucoup plus de peine pour être obscurs que pour prévenir toute équivoque, plusieurs phrases donnèrent lieu à de vives contestations. Quoique les mots *droit divin* s'y trouvassent, on pouvait encore soutenir, à la rigueur, que la chose n'y était pas.

En même temps, cette discussion offrait un exemple assez frappant des effets du système romain de l'autorité. Quoique cet ancien projet de décret fût l'œuvre d'une commission et ne datât que d'une dizaine d'années, c'était déjà avec une sorte de respect qu'on en parlait et qu'on l'examinait. Les partisans du droit divin le rappelaient comme un argument de grand poids; leurs adversaires n'auraient pas osé dire qu'ils ne s'en inquiétaient pas. N'est-ce pas ici le catholicisme pris sur le fait? L'histoire de ses dogmes est tout entière dans ce penchant à considérer plus ou moins comme légitime et vrai tout ce qui n'est pas nouveau, et à faire des années, en quelque sorte, le premier élément de la

vérité. Ce même projet de décret auquel on faisait ou on laissait jouer un rôle parce qu'il avait dix ans de date, — on lui aurait donné bien moins d'importance s'il n'en avait eu que quatre ou cinq ; mais s'il en avait eu cent ou deux cents, et qu'il n'eût pas été contraire aux vues de la majorité, elle s'en serait emparée comme d'une précieuse et inattaquable tradition. Voyez avec quelle assurance les controversistes romains mettent l'antiquité au premier rang parmi les preuves. Dans la polémique populaire, il leur arrive souvent de ne pas même chercher à en donner d'autres. Tout ce que les païens disaient jadis sur la nouveauté du christianisme, nous l'entendons répéter tous les jours contre le protestantisme et les protestants. Pourtant, que répondaient les Pères ? « Ce n'est pas par la durée du temps que se mesure l'autorité de la religion [1] » — « Les païens vantent leur antiquité, comme si la vérité avait besoin d'être antique. C'est une coutume diabolique de faire de l'antiquité un argument en faveur du mensonge [2]. »

XV

L'affaire était donc encore une fois sans issue. On avait espéré conclure avant l'arrivée des Français ; lorsqu'on vit qu'il n'y fallait pas songer, les légats furent les premiers à proposer de les attendre. C'était toujours un moyen de gagner du temps.

[1] Cyprien. *Contre les Gentils*, l. II.

[2] Hic est mos diabolicus, ut per antiquitatis traducem commendetur fallacia. (Augustin. *Questions sur l'Anc. et le Nouv. Testament.*)

Le cardinal de Lorraine voyageait lentement et avec un train de prince. Le 9 novembre, comme on apprit qu'il venait d'entrer en Italie, on décida de suspendre les assemblées jusqu'à ce qu'il fût à Trente, et, en tout cas, de ne pas tenir la session avant le 26. Il arriva le 13 et fut reçu avec de grands honneurs. Les légats allèrent à sa rencontre avec une foule de prélats, et le conduisirent processionnellement à son hôtel. Plusieurs évêques français l'accompagnaient, et plusieurs le suivaient de près.

Le lendemain, les légats le reçurent en audience, comme porteur d'une lettre de Charles IX. Son discours les surprit agréablement par sa modération et sa douceur ; mais on ne pouvait douter que la politesse et la prudence n'y fussent pour beaucoup. Il protestait de ses bonnes intentions ; il déclarait ne vouloir rien proposer à l'assemblée sans l'assentiment préalable des légats et du pape. Quant au grand débat du jour, il dit qu'on ne devait pas, selon lui, se montrer trop ardent à approfondir les questions de théorie ; que, quoiqu'il inclinât au droit divin, il ne voyait pas la nécessité de l'enseigner par un décret. Il ajouta, — comme n'avait cessé de le répéter, depuis l'ouverture du concile, tout ce qui n'était pas enchaîné au parti papal, — qu'une bonne et solide réformation disciplinaire était le seul moyen, soit de ramener les protestants, soit de raffermir les catholiques. Sur ce dernier point, il disait vrai ; quant aux protestants, il les avait vus de trop près pour ne pas savoir que les plus belles réformes ne leur feraient plus fermer les yeux sur les questions de dogme. Il se plaignait, enfin, de ce que le roi n'avait encore touché, sur ce qu'on lui avait offert, que vingt-

cinq mille écus. Il remontra que si l'on persistait à exiger, comme conditions du don et du prêt, des déclarations contraires aux libertés du royaume, autant vaudrait dire qu'on ne voulait rien donner.

Sur ce dernier article, il fut répondu que le pape aimait trop la France et le roi de France pour avoir mis à ses bienfaits des conditions que sa conscience ne lui eût pas impérieusement dictées ; c'était dire assez franchement que le pape ne pouvait, en conscience, pactiser d'aucune manière avec les gallicans. Sur quelques autres points, les légats furent aussi assez francs. Ils dirent que le temps n'était plus où l'on pouvait espérer de ramener les hérétiques au moyen de quelques concessions disciplinaires, de quelques réformes d'abus ; qu'il ne fallait songer, par conséquent, qu'aux catholiques. Quant aux améliorations intérieures, ils n'osèrent pas se vanter du peu qu'on avait fait jusque-là ; ils savaient trop que le cardinal était de ceux qui trouvaient qu'on n'avait rien fait. Ils se bornèrent, comme par le passé, à protester des bonnes intentions du pape, qui, disaient-ils, avait déjà commencé à réformer sa cour, quoique au détriment de ses finances.

En somme, les paroles du cardinal s'accordaient peu avec ce que l'on croyait savoir de ses intentions et de celles de ses compatriotes. Quels étaient, au fond, ses projets? Nous arriverons au bout de cette histoire sans le savoir mieux qu'ici. L'homme n'est jamais plus impénétrable que sous le manteau de la franchise; les Italiens étaient des enfants auprès de ce grand acteur qui allait monter sur leur théâtre, pour leur laisser cependant, en définitive, sinon l'honneur, du moins les profits de la pièce. Quant aux instructions qu'il avait reçues,

mais avec l'autorisation de ne les montrer qu'à mesure qu'il le jugerait convenable, voici quels en étaient, selon Pallavicini, les principaux points.

En discipline, réforme des mœurs du clergé, correction de tous les abus que l'on pourrait atteindre. Que le cardinal ne se pressât pas d'attaquer ceux qui avaient principalement leur siége à Rome ; qu'il y arrivât peu à peu, mettant toujours en avant l'intention du roi de prêter main-forte à l'extirpation de tous ceux de son royaume.

En doctrine et en culte, concession du calice, non-seulement aux réformés, mais à tous les sujets du roi ; messe et prières en français, sauf dans les monastères et les églises non paroissiales ; psaumes chantés en français, mais après révision et approbation des évêques. Puis, mais ne devant être proposés au concile que si les circonstances l'exigeaient, le mariage des prêtres et l'abandon des biens ecclésiastiques.

Tel était donc le bagage secret du cardinal de Lorraine. Plusieurs prélats français en discouraient ouvertement, et il ne les en empêchait pas. On avait eu, de plus, des avis assez certains qu'il s'était secrètement entendu avec le roi d'Espagne, avec l'empereur, et même avec le roi de Bohême, fils de l'empereur et presque luthérien. Enfin, malgré tout ce qu'il allait répétant sur son intention de ne pas se mêler de politique, nul n'admettait qu'un prélat si puissant et si habile n'arrivât à Trente que comme un simple archevêque français, sans autre but que celui de faire nombre et de concourir paisiblement à la rédaction des décrets.

XVI

Deux événements, l'un petit, l'autre assez grave, vinrent bientôt compliquer la situation, simplifiée un moment, en apparence, par l'arrivée du cardinal.

Le 19 novembre, l'archevêque d'Otrante donna un grand dîner, et non-seulement il n'y invita que des Italiens, mais il eut l'imprudence de leur faire dire qu'ils se gardassent d'y manquer, vu qu'il s'agissait du service du Saint-Siége. Que se passa-t-il dans ce repas? Peu de chose peut-être, car les véritables conspirations ne s'affichent pas de la sorte; mais il n'en fallut pas davantage pour faire croire à un accord général des Italiens contre les Espagnols et les Français.

Voici l'autre fait. Le pape venait d'être assez dangereusement malade. A peine rétabli, il apprit que les ambassadeurs français avaient intrigué à Trente et même à Rome pour que, le siége devenant vacant, l'élection se fît par le concile et non par les cardinaux. Or, de toutes les prérogatives de la cour de Rome, s'il n'en est pas de plus grande, à ses yeux, que celle d'élire le chef de l'Église, il n'en est pas non plus dont les fondements soient plus douteux, plus fragiles, plus manifestement humains. Quand il ne serait pas prouvé que les fidèles de toutes les églises, à Rome comme ailleurs, eurent longtemps une part, une grande part, dans l'élection de leurs évêques, — resterait toujours à demander pourquoi le clergé lui-même n'a pas à élire son chef. Dira-t-on que l'étendue de l'Église et l'impossibilité de rassembler ses pasteurs ont forcément amené la création

d'un corps électoral permanent et peu nombreux? Mais il faudrait que Rome commençât par reconnaître aux cardinaux la qualité de délégués de l'Église, ce qu'elle n'a jamais fait, ce qu'elle ne pourrait même pas faire, puisque c'est le pape qui les nomme et qui a seul le droit de les nommer. D'un autre côté, plus vous tiendrez à ériger en papes tous les évêques qui ont siégé à Rome, plus vous en aurez qui n'ont été ni élus par des cardinaux, ni cardinaux eux-mêmes; d'où il faudra conclure, sinon que les cardinaux sont inutiles, du moins que leur concours n'est point de nécessité absolue dans l'élection du chef de l'Église. Il est donc évident que, si un concile général veut nommer un pape, il le peut, et que, s'il lui plaisait de ne pas même le prendre dans le collége des cardinaux, il le pourrait encore. — Ainsi raisonnaient, à Trente, les ambassadeurs français et leurs adhérents.

Et ce n'était pas la première fois que le sacré collége s'entendait demander : « Qui êtes-vous? D'où venez-vous? » Longtemps avant que le concile de Constance eût tranché la question en faisant un pape, plus d'une main hardie avait osé tirailler ce voile de pourpre qui s'épaississait toujours plus entre l'Église et son chef. Les cardinaux n'étaient pas devenus si grands, si fiers, sans qu'on eût pris de temps en temps, ne fût-ce que par jalousie, la liberté de chercher sur quoi reposait leur grandeur. Les recherches, d'ailleurs, n'avaient pas besoin d'être profondes. Tout le monde pouvait savoir que le titre de cardinal n'avait longtemps été qu'une épithète, usitée dans beaucoup de diocèses, pour distinguer les curés des simples prêtres, les *incardinati* ou attachés *par des gonds* à une église, de ceux qui ne la

desservaient qu'occasionnellement et sans lien fixe ; que les cardinaux de Rome, par conséquent, avaient commencé par n'être que les curés de l'évêque de Rome ; que si, à cette époque, ils concouraient à l'élection du pape, c'était comme curés et avec tout le reste du clergé. Alors, quand un cardinal devenait évêque, il laissait son titre de cardinal ; il n'aurait pas plus eu l'idée de le garder, qu'un curé, devenu évêque, ne garde aujourd'hui celui de curé. Dans un diplôme de 943, les églises paroissiales sont appelées cardinales. En 997, sept prêtres d'Aix-la-Chapelle reçoivent de Grégoire V le titre de cardinaux. Au onzième siècle, ce titre commençant à être réputé honorifique, plusieurs évêques d'Italie le prennent d'eux-mêmes, et ne sont pourtant pas accusés d'usurpation. Nous le voyons porté par des chanoines de Compostelle, d'Orléans, de Londres et de plusieurs autres villes. A Ravenne, il était encore en usage lors du concile de Trente, puisqu'il n'y fut aboli que par Pie V, en 1598. Enfin, il est prouvé que, en 1196, les cardinaux non évêques n'avaient pas encore la préséance sur les évêques[1].

Ainsi, il ne serait même pas exact de dire que les cardinaux, curés de l'évêque de Rome, ont grandi en même temps et dans la même proportion que lui. L'évêque de Rome a été pape, pleinement pape, très-longtemps avant que les cardinaux fussent cardinaux, dans le sens postérieur de ce titre.

Mais leur élévation, quoique plus lente, n'en poursuivait pas moins son cours. Nous les voyons se déta-

[1] Voir, pour plus de détails, les *Institutions de l'Église*; de Hurter.

cher peu à peu de tout le reste du clergé. Ils continuent d'être censés attachés à une paroisse de Rome, mais ils ne le sont plus. A l'extérieur, on ne les honore d'abord que lorsqu'ils arrivent comme envoyés et représentants du pape ; bientôt, ce sera en vertu de leur titre même qu'ils auront le pas sur les évêques, sur les ministres des rois, quelquefois sur les rois. Cependant, ce n'est qu'en 1059 que Nicolas III leur accorde d'élire seuls le souverain pontife ; le clergé et le peuple restent en droit de ratifier l'élection. Cent vingt ans plus tard, en 1179, Alexandre III abolit cette dernière restriction, et l'élection du pape est tout entière aux mains des cardinaux.

Il n'y avait donc pas quatre cents ans que le cardinalat était définitivement constitué ; il n'y en avait pas cent cinquante que le concile de Constance avait énergiquement rappelé l'ancien droit de l'Église à élire son souverain. Et ce dernier concile y avait au moins été amené par les circonstances ; mais si le concile de Trente, en pleine paix, s'était avisé d'en faire autant, c'eût été la ruine des cardinaux, et, à plusieurs égards, de la papauté elle-même. — De là les angoisses du pape ; de là une source nouvelle de défiance et d'animosité entre les prélats des deux partis.

XVII

Le cardinal de Lorraine était impénétrable. Du moins, il croyait l'être, car un docteur de sa suite, Hugon, secrètement vendu au pape, tenait les légats au courant

de ses moindres faits, qui, à la vérité, trahissaient rarement toute sa pensée [1]. Le jour où la lettre du roi fut lue en congrégation générale, il trouva encore moyen de faire un long discours, sans choquer mais aussi sans satisfaire personne. Il s'attacha particulièrement à tracer le tableau trop véridique des calamités du royaume. Partout des haines, des violences, des pillages, des meurtres; partout, chez les catholiques non moins que chez les protestants, le mépris de l'autorité royale. « A qui attribuer tous ces maux? — ajoutait-il. A l'hérésie, sans doute, mais non à l'hérésie seule. Pour moi, je suis prêt, s'il le faut, à répéter la parole de Jonas, déjà citée par les légats du Saint-Siége lors de la première ouverture du concile : C'est moi, frères, qui vous ai attiré cette tempête; jetez-moi à la mer! » Allusion assez franche à ses trois cent mille écus de bénéfices; mais il ne proposait rien, ne concluait à rien.

La conclusion allait venir; c'était le second ambassadeur, Du Ferrier, qui s'était chargé de la tirer. Les légats avaient fait des difficultés pour lui accorder la parole. Le cardinal avait presque dû l'exiger, se rendant ainsi solidaire de ce qu'il allait dire, sinon des mots, du moins de l'ensemble des idées. Or, idées et mots furent également vifs. « Tous ces désordres qui affligent la France, le roi les eût apaisés en trois jours, s'il l'eût voulu, en convoquant un concile national ou en faisant de son chef les concessions demandées. Fils aîné de l'Église, il a mieux aimé ne les obtenir lui-même que de l'Église; mais si on les lui refusait, il serait bien forcé

[1] Les Espagnols étaient aussi espionnés par un des leurs, Sebastiani, évêque de Patti, en Sicile. — Tous ces détails sont tirés des lettres de Visconti.

de pourvoir lui-même aux nécessités de son royaume. Que demande-t-il, après tout? Rien qui ne soit dans l'Écriture, dans les Pères, dans les canons des premiers conciles; rien qui n'ait longtemps subsisté au sein de l'Église, sans l'empêcher de grandir devant Dieu et devant les hommes. Quand Josias voulut apaiser les troubles des Juifs et les ramener à la religion de leurs pères, il ne trouva qu'un moyen, mais c'était le meilleur de tous : il n'eut qu'à faire lire et observer le livre de la loi, longtemps caché par la malice des hommes [1]. Et si vous demandez pourquoi la France en est à cet excès de désordres et de maux, on ne pourrait que vous répondre ce que Jéhu répondait à Joram : « Comment serions-nous en paix tant que durent..... Vous savez quoi, ajouta Du Ferrier en interrompant sa phrase [2]; et si la réforme ne vient de vous, c'est en vain que tous les princes viendraient au secours de la France. Tous ceux qui périront, — bien que ce soit par leurs iniquités qu'ils se seront attiré leur ruine, — c'est à vous, à vous seuls, qu'il sera demandé compte de leur sang. »

Quelques-uns de ces traits étaient plus acérés que justes; au point où en étaient les choses, le concile, à moins de se déclarer protestant, ne pouvait rien pour calmer les guerres de religion. Et cependant, à y regarder de plus haut, cette injustice même était justice. Le concile ne pouvait rien, d'accord; mais il était le repré-

[1] Pallavicini, ordinairement si prolixe, n'a garde de reproduire ces détails. « Du Ferrier, dit-il, éclaircit sa pensée *par une application ingénieuse* de plusieurs exemples des livres saints. » Liv. XIX, c. IV.

[2] « ... tant que durent les impudicités de ta mère. » — Liv. des Rois, IX.

sentant et l'organe de cette Église qui avait tout pu pendant des siècles, et qui ne s'était servie de son pouvoir que pour défigurer le christianisme, pour enterrer sous des commandements d'homme les seules lois capables de mettre un frein aux passions des rois et des peuples. Une mère vieille et infirme a beau ne pas être actuellement en état de réprimer les désordres de son fils : si elle en a été la première cause, il ne saurait y avoir injustice à lui en demander compte. Oui, Du Ferrier avait raison. Tout le sang qui coulait en France, tout celui qui devait encore y couler, l'Église en était responsable et doublement responsable ; responsable comme mère de toutes les erreurs, de tous les abus qui avaient provoqué la Réforme ; responsable aussi comme n'ayant que trop autorisé, par ses violences, les représailles terribles que la Réforme exerçait dans quelques-uns des lieux où elle avait le dessus. Et que parlons-nous ici des vengeances de la Réforme ? La Réforme, par ses principaux organes, n'avait cessé de prêcher l'ordre, le support et la paix. Aucun synode, aucune église n'avait décrété, que nous sachions, de venger le massacre des Albigeois ou tout autre vieux et sanglant grief ; mais ces mêmes Albigeois, c'était l'Église romaine, bien et dûment représentée par ses chefs, ses docteurs, ses pieux bourreaux, qui avait décrété leur perte et pris sur elle toute la responsabilité de leur extermination. Quelle audace que celle des historiens catholiques, lorsqu'ils enregistrent complaisamment les crimes commis au nom de la Réforme à ces époques de désolation et de sang ! Pas une violence à laquelle nous ne puissions, l'histoire à la main, en opposer mille ; pas un cadavre catholique que nous ne puissions cacher sous un tas de

cadavres albigeois, vaudois, protestants de France ou d'Allemagne, victimes de l'Inquisition en Italie, en Espagne, en Belgique, partout où l'affreux tribunal avait réussi à s'établir. Ah! malheur, sans doute, malheur à ceux qui ne savaient pas pardonner, et montrer la supériorité de leur foi par la supériorité de leurs sentiments et de leur patience! Mais malheur aussi, malheur surtout à l'église qui avait si longtemps donné, qui allait donner si longtemps encore, non-seulement à des époques de tumulte et de fièvre, mais froidement et par système, l'exemple de toutes les atrocités!

On sait, du reste, par quel abominable subterfuge l'Église cherchait à concilier ses persécutions sanglantes avec sa prétendue horreur du sang. L'Inquisition ne condamnait pas à mort : elle était censée ignorer ce que le pouvoir séculier allait faire des malheureux qu'elle lui remettait. Il fut même d'usage, dans l'origine, d'insérer à la fin de la sentence une formule où le magistrat civil était prié d'épargner les jours du coupable; atroce comédie qu'on eut pourtant la pudeur de supprimer, mais, tout en continuant à s'abstenir de demander un supplice quelconque. Quand donc le condamné arrivait au lieu du supplice, c'était par hasard qu'il se trouvait là un bûcher dressé et des bourreaux pour y mettre le feu. L'Église s'en lavait les mains. N'avait-elle pas décidé, en 1179 [1], que, tout en réprouvant l'effusion du sang, elle pouvait accepter les *secours* que lui offriraient les princes? Bien entendu qu'un prince qui se serait avisé, une fois l'Inquisition établie chez lui, de refuser ce genre de *secours*, aurait pu s'en trouver fort mal; le

[1] Concile de Latran, XXVIIe canon.

roi d'Espagne lui-même y aurait joué sa couronne. On évalue à plus de dix mille, c'est-à-dire à environ deux par jour pendant dix-sept ans, le nombre des victimes de l'Inquisition d'Espagne sous Thomas de Torquemada, deuxième inquisiteur général. Et ce n'est pas ici un nombre rond, imaginé au hasard sur des données plus ou moins inexactes; on peut voir dans Llorente [1] tous les détails du calcul par lequel on y arrive. A ces dix mille individus brûlés vifs, il faudrait en joindre environ sept mille brûlés en effigie, c'est-à-dire qui auraient péri comme les autres si l'Inquisition les avait tenus. Torquemada n'est pas canonisé; mais son prédécesseur, Pierre Arbuès, l'a été, et cela, notez-le bien, non pas au quinzième siècle, au fort de l'enthousiasme fanatique dont il avait été le ministre, mais près de deux cents ans après sa mort. C'est en 1664, au temps des Pascal, des Arnault, que Rome a mis sur ses autels le féroce organisateur de son tribunal de sang.

XVIII

Le 26 novembre, jour où l'on avait cru qu'on pourrait tenir la session, on en était aussi loin qu'avant l'arrivée du cardinal.

Tous les regards continuaient à être fixés sur lui. Tantôt embarrassé, tantôt flatté du rôle que l'on s'obstinait à lui donner, il était forcé d'alimenter tour à tour les espérances et les craintes de tout le monde. Un

[1] *Hist. de l'Inquisition*, ch. VIII.

jour, il tenait chez lui une assemblée où les évêques français votaient unanimement l'épiscopat de droit divin; un autre jour, il renouvelait dans l'assemblée générale sa proposition de laisser ce point. Le 1er décembre, à la suite du tumulte occasionné, comme nous l'avons vu plus haut, par la hardiesse de l'évêque à qui des Italiens crièrent anathème, il parut vouloir se prononcer; mais son discours, commencé par une vive sortie contre ceux qui avaient ainsi porté atteinte à la liberté des votes, se termina encore dans les nuages. Il n'en resta que la proposition d'ôter les mots *droit divin*, pour dire simplement que les évêques sont *institués par Jésus-Christ.* Cependant, les légats en ayant aussitôt référé à Rome, le cardinal osa faire un pas de plus et se plaindre assez ouvertement de cette manière de procéder. Les Italiens, de leur côté, s'aigrissaient de jour en jour davantage. « Nous voilà tombés, disaient-ils, du mal espagnol dans le mal français. » Les Français riaient du bon mot et en rendaient la monnaie avec usure; les Espagnols, qui ne savaient pas rire, en gardaient une profonde rancune.

A toute cette agitation se mêlait encore celle des nouvelles politiques, auxquelles la présence d'un membre de la maison de Guise donnait un immense intérêt. Le 7 décembre, on apprit la mort du roi de Navarre, et personne n'ignorait que cet événement pouvait appeler le cardinal de Lorraine à la tête des affaires de la France. Lui-même, il laissait assez voir qu'il regrettait de n'être pas sur les lieux, pour recueillir plus sûrement l'héritage de son rival.

En Allemagne, Maximilien, fils de l'empereur et déjà roi de Bohême, venait d'être élu roi des Romains, héri-

tier de la dignité impériale. A l'occasion de son couronnement (30 novembre), l'empereur avait eu des conférences avec les princes protestants pour les engager encore une fois à accepter le concile, et ces tentatives, comme toujours, n'avaient servi qu'à provoquer des demandes qu'on savait bien ne pouvoir être accordées, celle, en particulier, de déclarer nul et non avenu tout ce qui s'était fait à Trente. Pourtant, soit politique, soit sympathie secrète, l'empereur n'en avait témoigné aucun déplaisir. Il leur avait même offert de se rendre à Trente pour présenter leurs demandes, à la seule condition qu'ils adoucissent un peu ce qu'elles avaient de trop blessant pour l'assemblée et pour le pape.

Tandis que le canon sur l'institution des évêques était en route pour Rome avec l'amendement proposé par le cardinal, on était retombé encore une fois dans la question de la résidence. Le cardinal, contre l'avis de plusieurs prélats français, persistait à dire qu'il n'était pas nécessaire d'y mêler celle du droit divin. Quant à la résidence en elle-même, il paraissait médiocrement désireux de la voir devenir obligatoire, selon le plan des légats, au moyen de règles fixes et d'une pénalité proportionnelle. Outre qu'il ne voulait pas se condamner, lui, prélat de cour, à végéter dans son diocèse de Reims, il avait l'air peu convaincu des bons résultats qu'on attendait d'une loi sur cette matière. Il comprenait que tout le monde s'était plus ou moins monté la tête au sujet de la résidence, et que ce remède, pas plus qu'un autre, ne pouvait être un remède à tous les maux.

Malgré ce demi-abandon des principales difficultés de la question, il avait le chagrin de voir que personne,

ou presque personne, ne se rangeait de son côté ; il savait, de plus, que l'on commençait à en faire la remarque, et à se demander si c'était là l'influence toute-puissante qu'il s'était flatté d'exercer. Le *mal français* était promptement redevenu le *mal espagnol*, c'est-à-dire que les prélats espagnols s'étaient remis à la tête de l'opposition, poste où il est toujours facile d'attirer les regards et de se donner de l'importance. C'était à eux, non au parti français, que se joignaient les Italiens détachés du parti papal. Les Français mêmes étaient quelquefois assez disposés à murmurer contre leur chef. Ils lui en voulaient pour sa demi-défection sur le droit divin. « On voit bien, disaient-ils, qu'un cardinal n'est pas facilement un bon Français. »

Vers le même temps, enfin, les légats ayant présenté un projet de décret sur divers abus relatifs au sacrement de l'Ordre, les Espagnols se plaignirent de n'y voir à peu près aucune des choses dont ils avaient toujours demandé qu'on s'occupât ; et aussitôt, unis aux prélats allemands, ils reprirent avec une nouvelle vigueur l'affaire de la résidence au point de vue du droit divin. — Avions-nous tort de dire qu'on croirait se tromper de page, relire ce qu'on a déjà lu et relu ? On voudra bien se souvenir, pourtant, que nous abrégeons de notre mieux, et que nous mettons souvent en quelques lignes plusieurs pages de Sarpi et de Pallavicini. Le concile n'avait encore jamais plus parlé ni moins fait.

Dans la congrégation du 16 décembre, un des légats crut devoir se plaindre de l'extrême prolixité des avis. On remarquait, en effet, qu'un assez grand nombre d'évêques, habituellement muets jusque-là, avaient pris goût à la parole. Tout le monde ayant eu le temps, et

au delà, d'approfondir la question, il y en avait peu qui n'opinassent longuement, ne fût-ce que pour répéter ce que vingt autres avaient dit. De nouveaux arrivants, peu au courant de ce qui s'était dit et fait, venaient encore tous les jours se jeter à la traverse, renouvelant, sans le vouloir, des débats de détail qu'on avait pu croire vidés. Bref, le concile était comme un vaisseau battu de vents tellement opposés qu'il ne fait que tournoyer sur lui-même, et se retrouve, le soir, à la même place que le matin. Mais les légats avaient grand tort de s'en plaindre. La lassitude était leur plus sûr auxiliaire. Elle avait déjà sauvé bien des fois les affaires du pape; elle seule pouvait les sauver encore.

Le pape, cependant, s'impatientait tout de bon. Quoiqu'on le tînt jour par jour et heure par heure au courant de tout ce qui se disait au concile, il ne pouvait arriver à se faire une idée juste de la position des légats. Habitué à régner, il lui semblait qu'à leur place rien ne lui eût été plus facile que d'être le maître. Ses courtisans partageaient la même illusion; l'impatience avait passé jusqu'au peuple. C'étaient les vieux Romains murmurant des lenteurs de Fabius! A tous les soucis des légats se joignait donc celui d'avoir sans cesse à faire leur propre apologie auprès du pape et de leurs collègues de Rome. Ils demandaient qu'on leur envoyât au moins des ordres formels; mais, mis au pied du mur, le pape se trouvait tout aussi embarrassé que ses ministres.

Il avait été très-peiné, en particulier, d'avoir à émettre un avis sur la formule proposée par le cardinal de Lorraine. Après beaucoup d'hésitation, fort du consentement de ce prélat, il se hasarda à se prononcer contre

la doctrine du droit divin, ou, du moins, contre l'insertion de ce mot dans le décret. S'emparant donc de l'idée que les évêques sont *institués par Jésus-Christ*, idée assez vague pour que l'on pût espérer de la tourner d'une manière favorable au sens ultramontain [1], il arrêta trois projets de formule, élaborés dans une commission de cardinaux. Une de ces formules, la plus vague, portait simplement anathème à qui dirait que les évêques *ne sont en aucune manière institués par Jésus-Christ*; une autre, un peu plus claire, mais qui sortait tout à fait de la question, anathème à qui croirait *que le grade épiscopal n'a pas été institué par Jésus-Christ*; la troisième, enfin, anathème à qui enseignerait *que les évêques choisis par le pape, et sur lesquels il se décharge d'une portion de sa sollicitude, ne sont pas choisis par le Saint-Esprit pour conduire la portion de l'Eglise qui leur est confiée.* — Cette dernière, la meilleure selon les Italiens, était naturellement la pire selon les autres, car elle équivalait à la négation positive du droit divin. Rien n'eût été plus facile que d'en tirer dans la suite l'universalité de l'épiscopat romain, dans le sens le plus absolu, savoir que le pape est seul évêque d'institution divine, et que les autres ne le sont que par lui. On aurait même pu, au besoin, en faire jaillir une prérogative nouvelle. Si les évêques choisis par le pape sont choisis par le Saint-Esprit, c'est comme une nouvelle branche d'infaillibilité accordée au successeur de saint Pierre. Comment cela se serait concilié avec le fait qu'il y a de mauvais évêques, c'est ce qu'on ne

[1] En disant, comme Lainez, que *les évêques, le corps épiscopal*, existent de droit divin, mais que chaque évêque, individuellement, n'existe que de droit papal.

voit pas trop ; mais qu'importe ? L'ultramontanisme est-il embarrassé pour concilier l'infaillibilité papale avec l'existence des mauvais papes ?

Un mois entier, signalé par divers événements dont nous dirons bientôt un mot, s'était écoulé à attendre la réponse du pape. Les fêtes de Noël, célébrées à dessein avec une grande pompe, avaient un moment distrait les prélats ; mais les premiers jours de l'année 1563 les retrouvèrent impatients, aigris, découragés.

Le courrier arriva enfin. C'était le 15 janvier. Dès le lendemain, on se remit à l'ouvrage, et la troisième formule, comme la plus développée et la plus claire, devint le texte principal de la discussion. Les efforts des Français et des Espagnols se concentraient surtout contre la partie de la phrase où les évêques sont dits choisis par le pape pour être chargés par lui d'*une portion de sa sollicitude.* L'expression latine *In partem sollicitudinis* se trouvait chez des auteurs respectés ; mais on faisait observer qu'autre chose est d'employer cursivement certains mots, ou de les insérer dans l'énoncé rigoureux d'un système. D'ailleurs, disaient les opposants, la meilleure preuve que nous ne devons pas employer cette expression, c'est que nous ne sommes déjà pas d'accord sur le sens, et que, par conséquent, après nous, on le sera encore moins.

Les Italiens, en effet, tâchaient de montrer que *In partem sollicitudinis* ne renfermait pas nécessairement l'épiscopat universel du pape ; les autres répondaient que si ces mots n'avaient pas cette portée, il fallait le dire, et donner, dans le décret même, une garantie à ceux qui craignaient qu'on ne les interprétât dans ce sens. Plusieurs offraient de se déclarer satisfaits si on

consentait à mettre que les évêques *ont été établis par Jésus-Christ, pour être chargés par le pape d'une portion de sa sollicitude ;* mais ce milieu plaisait peu. Et comme la question de la résidence reparaissait à tout propos, les deux partis passant perpétuellement de l'une à l'autre selon qu'ils voyaient jour à y gagner quelque peu de terrain, — la fin de janvier arriva sans qu'on se fût entendu sur un seul point.

XIX

La première nouvelle de la bataille de Dreux (17 décembre) avait été reçue et célébrée, dans le concile, comme celle d'un grand triomphe ; mais des rapports plus détaillés avaient modifié cette première impression, et, tout en continuant à entretenir, par de pompeuses actions de grâces, l'enthousiasme des populations catholiques, on faisait d'amères réflexions. L'armée protestante eût-elle été complétement battue, ce n'était déjà pas peu de chose que de voir la Réforme avec une armée, et une armée capable de lutter contre les forces réunies du roi de France et de Philippe II ; mais, quoique battue, on savait qu'elle avait perdu moins de monde que l'armée catholique, qu'elle n'était ni découragée ni en déroute, et, quand une armée ne se considère pas comme vaincue, elle ne l'est réellement pas. Le seul résultat positif de la bataille de Dreux avait donc été d'élever, politiquement et militairement, le parti de la Réforme au niveau du parti royal ; après avoir combattu d'armée à armée, on traitera de puissance à puissance.

Le pape en avait jugé mieux que personne. L'ambassadeur De l'Isle, dans ses lettres à la reine, se plaint de n'avoir pas réussi à lui faire considérer comme une vraie victoire ce triomphe si hautement célébré. « Sa Sainteté, dit-il [1], persévérant avec contenance et paroles pleines de dédain et malcontentement, ne peut souffrir que je nomme votre victoire, et dit qu'il n'en a été aucune. » — Patience ! neuf ans plus tard, Rome retentira de cris de joie pour une autre victoire, plus complète et plus belle, apparemment, à ses yeux.... celle de la Saint-Barthélemy.

Dans les premiers jours de janvier, les ambassadeurs de France avaient présenté au concile un projet de réformation dont le cardinal de Lorraine avait affecté de ne pas se mêler, et qui, émané du gouvernement, n'avait pas en effet l'approbation de tous les évêques français. C'était un mélange de dispositions assez diverses. Les droits du pape, sans y être théoriquement attaqués, y recevaient plus d'une atteinte, surtout pécuniairement. Le dix-septième et le dix-huitième article établissaient la faculté de communier sous les deux espèces, et de célébrer le culte en langue vulgaire. Le culte des images, la collation des bénéfices, les dispenses de toute espèce, étaient aussi l'objet de dispositions plus ou moins contraires aux idées et aux intérêts de la cour de Rome. La victoire de Dreux commençait à porter des fruits qui n'étaient pas tous également doux. Plus on l'avait célébrée, plus on avait mis le gouvernement français en position de demander des concessions au concile, et d'en faire lui-même aux protestants.

[1] Lettre du 8 mars 1563.

Les légats craignaient tellement l'effet de ce mémoire sur la santé du vieux pontife, malade et mourant depuis plusieurs mois, qu'ils lui envoyèrent en toute hâte l'évêque de Viterbe, un de ses confidents et de ses amis, pour adoucir la rudesse du coup. Malgré cela, l'impression fut terrible. Le pape cria à la révolte; l'évêque le calma, mais non sans peine, en lui remontrant qu'il y avait trente-quatre articles, que les Français n'avaient sûrement jamais eu l'idée de les obtenir tous, qu'on pourrait aisément en accorder quelques-uns, en modifier d'autres, en rejeter beaucoup. Enfin, ce qu'il y avait de plus rassurant, c'était que le cardinal de Lorraine avait secrètement chargé l'évêque d'offrir ses services au pape, sinon pour conjurer l'orage, du moins pour le détourner et l'amoindrir. Le cardinal n'était, au fond, ni ultramontain, ni gallican; il était simplement de la religion des ambitieux, c'est-à-dire prêt à en changer tous les jours.

Le pape commença donc par s'emparer de cette affaire, qu'il était pourtant censé ignorer, puisqu'elle avait été transmise, non pas à lui par l'ambassadeur résidant à Rome, mais au concile par les ambassadeurs résidant à Trente. Le cardinal de Ferrare, légat en France, eut ordre de répondre au roi : « Qu'il y avait en effet de bonnes choses dans ces articles, et que le pape ne demandait pas mieux que de les voir examiner; qu'il ne pouvait supposer à personne, et au roi très-chrétien moins qu'à tout autre, l'intention d'ôter au Saint-Siége une portion quelconque des pouvoirs qu'il tient de Jésus-Christ; que si telles ou telles redevances étaient onéreuses au royaume, on verrait à les alléger à l'amiable; que c'étaient là, d'ailleurs, des choses peu

propres à être traitées dans un concile. » Une des raisons, ajoutait le pape, pour lesquelles ces articles ne lui plaisaient pas tous également, c'était qu'il y en avait de non moins contraires à l'autorité du roi qu'à celle du pape. Peu dépendants du Saint-Siége, les évêques auraient la facilité de l'être encore moins du roi. Toutes ces remarques, enfin, le cardinal de Ferrare devait les appuyer d'une nouvelle avance de quarante mille écus, sur les cent mille précédemment offerts en don.

C'est un des traits curieux de l'histoire politique de ce siècle que ces dons d'argent faits publiquement de prince à prince, offerts et reçus sans la moindre honte, quelque faible que fût la somme eu égard à la grandeur et à l'opulence des deux parties. Il semblait généralement admis qu'une bourse pleine est un argument comme un autre, et qu'il n'y a pas plus à rougir d'une bonne somme acceptée que d'une bonne raison accueillie. Mais si ce n'était que curieux dans les affaires politiques, c'était certainement, dans les affaires religieuses, autre chose que curieux.

XX

Rien n'étant prêt pour la session, il fallut encore la proroger. Quoiqu'on ne fût qu'au commencement de février, les légats proposaient de la différer jusqu'à Pâques. Cet avis fut fortement combattu, d'autant plus que les légats parlaient d'entamer l'article du Mariage, et qu'on trouvait étrange d'aller chercher de nouvelles matières lorsqu'on ne pouvait venir à bout des an-

ciennes. Beaucoup voulaient qu'on allât immédiatement aux voix sur tous les points suffisamment examinés; mais les Italiens, quoique sûrs de vaincre, redoutaient ce genre de victoire. Le cardinal de Lorraine, en consentant au délai, eut l'air de ne s'y prêter que par complaisance; mais il avait ses raisons pour ne pas en être fâché. Il projetait un voyage auprès de l'empereur, et les affaires de France étaient encore trop brouillées pour qu'il vît bien ce qu'il y avait de mieux à faire dans l'intérêt de son parti.

Ce voyage, depuis longtemps annoncé, était l'objet de bien des inquiétudes. On ne doutait pas qu'il n'eût pour but, outre les affaires politiques concernant la France et l'Allemagne, de resserrer l'union des Français et des Allemands dans les affaires du concile; l'empereur, et surtout son fils, étaient trop mal disposés pour que le cardinal ne revînt pas d'auprès d'eux avec des projets plus ou moins hostiles. On avait eu vent de quelques questions que l'empereur faisait examiner par ses théologiens, et qui n'étaient pas des plus rassurantes; entre autres :

Si le pape était fondé à vouloir que ses légats eussent seuls le droit de proposer, et si la clause *proponentibus legatis* ne devait pas être ôtée, comme contraire à l'autorité et à la liberté du concile ;

Si le pape pourrait le transférer ou le dissoudre sans la participation des princes;

S'il n'y aurait aucun moyen de faire que les évêques y fussent indépendants, tant du côté du pape que du côté de leurs princes respectifs;

S'il ne serait pas possible de protéger la minorité contre la violence ou les intrigues de la majorité ;

Si, le pape venant à mourir, l'élection appartiendrait au concile;

Et autres points, auxquels le bruit public en ajoutait de plus menaçants encore.

Le cardinal partit vers le milieu de février, après avoir fait promettre aux légats que la question du mariage des prêtres ne serait pas agitée en son absence. Nouveau sujet d'inquiétudes. Il avait donc aussi, sur ce point, des vues qui pourraient ne pas être celles de la majorité? Il resta cinq jours à Inspruck. Tout fut mis en œuvre pour pénétrer le secret de ses conférences avec l'empereur; mais tout ce qu'on put savoir, ce fut qu'il était resté chaque jour au moins deux heures avec lui et son fils.

A son retour, on n'en sut pas davantage. Il se borna à rapporter aux légats : « Que l'empereur s'était répandu devant lui en plaintes amères sur ce qu'aucune de ses demandes n'avait seulement été mise en délibération; qu'il s'était beaucoup échauffé, disant que l'assemblée n'avait encore rien fait d'important, que le pape était trompé, ou par le concile siégeant à Trente, ou par *son concile* siégeant à Rome, etc., etc. [1] » Le cardinal ajoutait qu'il avait fait de son mieux pour adoucir l'empereur; mais, dit l'historien : « Il disait tout cela du ton d'un homme qui ne raconte pas seulement les sentiments d'autrui, mais veut faire valoir les siens en leur donnant l'appui d'une autorité supérieure. » Les jours suivants, il parlait presque ouvertement de l'empereur comme d'un allié, d'un ami; il allait jusqu'à dire que, si les choses continuaient sur ce pied, il en

[1] Pallav. l. XX, ch. v.

résulterait quelque grand scandale. Ce scandale, c'était évidemment que les princes décréteraient, de leur chef, ce qu'ils ne pourraient obtenir de l'assemblée ou du pape. L'agitation et la méfiance allaient croissant.

Enfin, tandis que le cardinal de Ferrare communiquait en France la réponse ambigue du pape aux trente-quatre articles qui avaient mis Rome en émoi, les ambassadeurs français communiquaient au concile, par une lettre du roi, la nouvelle officielle de la bataille de Dreux, et en prenaient occasion de demander ce qu'on avait fait de ces articles, ce que l'on comptait en faire. Puis, avec une malicieuse bonhomie : « Si quelqu'un s'étonnait, dit Du Ferrier, que nous nous soyons attachés à ces points plutôt qu'à d'autres, que nous ayons omis tant de choses importantes, nous répondrions que nous avons voulu commencer par les plus légères, afin de déblayer la route et d'arriver plus facilement aux plus graves. Ne croyez pas, ajoutait-il, que les chrétiens soient ce qu'ils étaient il y a cinquante ou cent ans. S'il y a encore beaucoup de gens qui ne demandent pas mieux que de rester catholiques, ces mêmes gens ne le sont déjà plus assez pour s'abstenir de juger, d'après l'Ecriture, ce que vous leur aurez présenté à croire ou à faire. » Qu'attendaient-ils donc, ces gens, et lui tout le premier, pour se déclarer protestants? Le concile n'avait-il pas décrété assez de choses contraires à l'Ecriture, pour qu'on se dispensât d'attendre ce qu' décréterait encore?

XXI

Retardées de quelques jours par une querelle de pré-

séance entre les théologiens, les délibérations sur le mariage s'ouvrirent dans le courant de février. Huit articles, qu'il n'est pas nécessaire d'énumérer, avaient été présentés par les légats. Bornons-nous aux trois points sur lesquels la discussion allait principalement rouler : le mariage en lui-même ; le mariage envisagé comme lien ; le célibat.

Le mariage est-il un sacrement ? — C'était facile à dire, mais moins facile à prouver. Les théologiens en firent assez l'aveu, sinon en propres termes, du moins par la longueur et l'embarras de leurs discours.

Rappelons d'abord, pour mémoire, ce que nous avons déjà dit ou indiqué ailleurs : — Qu'il paraît peu conforme à la notion même de sacrement, notion essentiellement chrétienne, d'appeler de ce nom une chose existant dans toutes les religions ; que, pour trouver d'anciens auteurs chrétiens qui fassent du mariage un sacrement, il faut remonter au temps où *sacrement* se disait de tous les actes religieux [1]; que l'Écriture, enfin, ne nous en parle nulle part comme il serait naturel qu'elle parlât d'un acte appartenant à la loi nouvelle, et frère, si l'on peut ainsi dire, de la Cène et du Baptême. Si ce dernier, quoique usité avant le christianisme, est devenu un sacrement, c'est que Jésus-Christ s'en est positivement emparé, et en a fait comme le sceau dont

[1] « Le mariage est, *selon l'expression de saint Paul*, un grand *sacrement* en Christ et en l'Eglise, » dit l'Encyclique de 1832; mais le texte grec dit « un grand *mystère.* » Nous avons déjà eu un exemple de ce même jeu de mots, et le cardinal Cajetan avoue ici la falsification. « Non habes ex hoc loco, prudens lector, a Paulo, conjugium esse sacramentum; non enim dixit *sacramentum*, sed *mysterium.* »

ses disciples devaient être marqués. « Allez, instruisez toutes les nations, *baptisez-les* au nom du Père, *du Fils* et du Saint-Esprit. » Quant au mariage, rien de semblable. Le Nouveau-Testament n'en parle qu'au point de vue moral. Il le prend comme un fait; il l'épure et le relève; mais nous ne voyons là ni institution du fait, ni modification dans son essence. Ainsi, la religion le sanctifie, mais ne le crée pas; l'Église le proclame et le bénit, mais il existerait sans elle, et il a réellement existé chez des païens, à quelques époques [1], aussi respecté, aussi sacré qu'il le fût jamais chez les chrétiens. Or, quelque définition qu'on donne du sacrement en général, jamais elle ne s'appliquera logiquement à un acte où le rôle du christianisme est une simple intervention, utile, précieuse, mais nullement nécessaire. Tout acte, toute affaire sur laquelle vous appelleriez la bénédiction de Dieu et les prières de l'Église, serait, à ce titre, un sacrement.

Qu'est-ce, d'ailleurs, qu'un sacrement dont le but réel et direct n'a rien de religieux, ne touche même en rien à la religion?—Si l'état du mariage, fécondé par la piété, est une source abondante de sanctification et de salut, ce n'est pourtant là, au fond, qu'un résultat occasionnel. Quand l'union conjugale ne serait pas de nature à avoir ces heureux effets, elle n'en subsisterait pas moins. Le mariage, n'est donc pas, en soi, un acte religieux, puisqu'il existe indépendamment de toute religion; il est donc essentiellement différent de la Cène et du Baptême, et de tous les autres sacrements, si on

[1] A Rome, par exemple, dans les premiers siècles de la république.

veut qu'il y en ait d'autres, puisque ceux-là, en dehors du sens religieux, ne signifient rien, ne sont absolument rien.

Entrons, pour un moment, dans une des idées favorites de l'Église romaine, celle de la supériorité du célibat sur le mariage, et voilà aussitôt une nouvelle objection. Tous les autres sacrements ont ou sont réputés avoir pour but de modifier en bien et de spiritualiser l'âme du fidèle ; ici, ce sera tout autre chose. Si le célibat est plus saint que le mariage, et que ce dernier, pourtant, soit un sacrement, — voilà un sacrement dont le résultat immédiat est de faire passer l'âme dans un état inférieur, de lui ôter une portion de sa spiritualité, de lui fermer, enfin, certaines sources de salut. L'Église romaine n'accepte le mariage que comme un mal nécessaire ; est-il logique de considérer comme un sacrement l'acte qui crée un mal ? Et si on répond qu'il est naturel que la religion s'empare de ce mal pour l'amoindrir, pour en tirer le bien qui peut y être, — nous voilà ramenés à notre objection ci-dessus : « Qu'il ne saurait y avoir sacrement là où la religion ne fait que bénir ce qui existerait en dehors d'elle et sans elle. »

XXII

Au reste, il serait fort à désirer que l'Église romaine n'eût jamais rien enseigné de plus dangereux. En mettant le mariage au nombre des sacrements, on peut avoir eu un bon but, celui de le rendre plus inviolable

et plus sacré. Nous pourrions donc demander seulement si on y est arrivé, si le lien conjugal est réellement plus sacré en Italie qu'en Angleterre, en France qu'aux États-Unis, à Rome qu'à Genève, et nous serions peu inquiets sur la réponse de tout voyageur éclairé, de tout catholique de bonne foi.

Mais si les bons résultats sont douteux, les mauvais ne le sont pas. En devenant un sacrement, le mariage passait dans le domaine de l'Église[1] ; elle seule avait désormais le droit d'en déterminer les conditions. Ce droit était une inépuisable source d'influence sur les individus, les familles, les rois, les peuples. La société civile était liée à l'Église par ses fibres les plus intimes, les plus profondément enracinées dans tous les intérêts et dans toutes les affections. Et comme on les tendait, ces fibres ! Comme on se plaisait à multiplier les embarras, les empêchements de tout genre ! Au commencement du treizième siècle, l'empêchement de parenté s'étendait jusqu'au septième degré ; il n'était pas jusqu'aux relations adultères qui ne constituassent une sorte de parenté, dans laquelle l'interdiction du mariage allait jusqu'au quatrième degré. Au milieu de cet enchevêtrement d'obstacles, il ne se faisait presque point de mariages que l'Église n'eût la possibilité d'empêcher, pour peu qu'elle voulut appliquer rigoureusement ses règles ; il n'y avait, en ce cas, d'autre ressource que de solliciter et de payer. Souvent aussi, des empêchements venant à se découvrir après le mariage, nouvelles sollicitations, nouveaux débours, si on vou-

[1] « Le Mariage, faisant partie des choses saintes, est par conséquent *soumis* à l'Eglise. » (Encyclique de 1832.)

lait être en règle. Des époux unis depuis vingt ans pouvaient n'être pas encore sûrs que leur mariage fût valide, que leurs enfants fussent légitimes; ceux-ci, même après la mort de leurs parents, pouvaient, un beau jour, s'entendre déclarer bâtards.

Du temps du concile de Trente, il n'en était plus tout à fait ainsi. Des plaintes universelles avaient contraint Innocent III d'abaisser à quatre le chiffre normal des degrés; l'usage avait en outre donné force de loi à divers adoucissements de détail, et les dispenses achevaient d'adoucir ce qu'il restait de trop gênant dans la loi.

Malgré cela, il régnait encore un grand malaise. La société civile tendant fortement à s'émanciper, son attention était sans cesse appelée sur le plus délicat des points de contact entre le spirituel et le temporel. La Réforme avait demandé à l'Église de quel droit elle se disait seule apte à poser les lois du mariage, et l'Église, à côté de l'argument d'autorité, dont personne ne voulait plus, n'avait pas grandchose a répondre. Beaucoup de jurisconsultes catholiques étaient arrivés, sur ce point, à des idées très voisines de celles des protestants. On commençait, surtout en France, à voir dans le mariage un acte essentiellement civil, que la religion consacrait, mais ne créait pas. Cette consécration, on entendait bien que l'Église restât maîtresse de déterminer dans quels cas le prêtre devait l'accorder ou la refuser; mais on commençait généralement à comprendre que, en regard de la société, ce n'est là qu'un accessoire. Enfin, le pouvoir civil commençait aussi à se croire en droit de fixer, dans sa sphère, les conditions hors desquelles l'Église ne pourrait procéder à la célé-

bration du mariage. Ainsi se préparait, mais pour dormir encore longtemps, le système qui est aujourd'hui celui de la France et de beaucoup d'autres états.

XXIII

Ces discussions sur l'essence du mariage conduisaient nécessairement à la seconde des questions indiquées ci-dessus, savoir le mariage envisagé comme lien.

L'Église l'avait déclaré indissoluble. Au point de vue social et moral, il y a de graves raisons en faveur de ce système; mais il s'agissait de savoir si l'Église avait eu le droit de l'établir. Or, l'Écriture à la main, ce n'était pas soutenable, surtout dans l'opinion que le mariage est un sacrement. Un sacrement, en effet, — l'Église l'a toujours reconnu, — est en dehors de son pouvoir. Elle en règle l'emploi, en modifie les accessoires, mais ne saurait en modifier l'essence. Si le mariage est un sacrement, et que Jésus-Christ ne l'ait pourtant pas regardé comme indissoluble, sa qualité même de sacrement ôte à qui que ce soit la faculté d'y rien changer. Cela posé, qu'en a dit Jésus-Christ? « Il a été dit aux anciens : Que celui qui répudie sa femme lui donne un acte de divorce. Mais moi je vous dis que celui qui répudie sa femme, *si ce n'est pour cause d'adultère*, l'expose à devenir adultère, et que celui qui épouse cette femme répudiée se rend coupable d'adultère [1]. » *Celui*

[1] Ev. selon saint Matth. v.

qui épouse cette femme. Il était permis, en effet, d'épouser une femme répudiée. Jésus-Christ le défend-il? Nullement. Il se borne à dire que, si la répudiation n'a pas eu lieu pour la cause qu'il indique, le nouveau mariage ne sera pas légitime. Peut-on admettre que, s'il eût voulu enseigner l'indissolubilité, il ne l'eût pas enseignée en cet endroit? Prétendra-t-on que c'était par condescendance aux idées et aux usages des Juifs? Nous ne concevons pas le Fils de Dieu usant de condescendance au point d'accorder, même provisoirement, ce qui eût été contraire à l'essence d'un des sacrements de la loi nouvelle.

Quant à la question de savoir si certains États ont bien ou mal fait d'autoriser le divorce dans d'autres cas que l'adultère, nous n'avons pas à nous en occuper ici. Il nous suffit d'avoir montré qu'on ne saurait raisonnablement ériger en loi divine la prohibition absolue du divorce.

Nous arrêterons-nous à réfuter les accusations dirigées à ce sujet contre la Réforme? Il semblerait, au dire de certains auteurs, qu'elle n'ait pu ôter cette impossibilité sans ouvrir la porte aux plus scandaleux désordres. Heureusement que nous n'avons ici, comme dans la question sacramentelle, qu'à en appeler aux faits. Où sont-ils, ces désordres? Nous citera-t-on beaucoup de cas où la perspective du divorce ait relâché des liens qui ne se seraient pas relâchés sans cela? Il va sans dire que nous ne parlons pas de ce divorce brutal, que l'histoire nous montre en usage chez quelques peuples, mais du divorce légal, solennel, tel, en un mot, qu'il existe dans tous les pays protestants où il est admis. Là, entouré de toutes les restrictions civiles

qu'exigeaient la morale et l'ordre, il n'a lieu qu'avec des formalités et des délais qui équivalent à le déclarer d'avance impossible, pour peu que les motifs en soient insuffisants ou passagers. A peine trouve-t-on à citer, de loin en loin, un cas où il n'ait pas fait, en somme, plus de bien que de mal ; et que de cas, au contraire, où l'indissolubilité du mariage produit plus de mal que de bien ! Puis, nous le répétons, ce n'est pas là la question. Quand le divorce n'aurait que des résultats fâcheux, l'Église, dès qu'il n'est pas interdit dans l'Écriture, n'a pas le droit de l'interdire. Le déconseiller, à la bonne heure ; faire tout ce qui est humainement possible pour empêcher, dans chaque cas particulier, que les époux n'en viennent à cette extrémité déplorable, c'est un devoir ; demander à la loi civile encore plus de sévérité, d'enquêtes, de lenteurs, rien de mieux ; mais, quand la loi divine ne dit pas formellement non, l'Eglise n'a pas le droit de dire non.

Nous retrouvons ces idées dans les avis de presque tous les théologiens qui élaborèrent, à Trente, la question du mariage. L'argument que l'on aurait pu tirer et que l'on tire encore quelquefois avec tant d'assurance de ces paroles de Jésus-Christ : « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a joint [1], » se trouvait détruit d'avance par ces autres paroles où il admet le divorce pour adultère ; on ne pouvait donner comme absolue une règle à laquelle il a fait lui-même une exception. D'autre part, on sentait qu'une loi de cette importance ne pouvait solidement reposer sur la seule autorité de l'Église. On se donnait donc beaucoup de peine pour

[1] Ev. selon saint Marc, x.

trouver des bases scripturaires ; on en était réduit, comme sur tant d'autres points, à travestir en déclarations dogmatiques des paroles qui n'en sont évidemment pas. C'est ainsi que, dans le décret même, l'indissolubilité est établie d'abord sur ces paroles d'Adam : « Celle-ci est os de mes os et chair de ma chair ; » puis sur ces paroles de saint Paul : « L'homme quittera donc son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et ils seront deux dans une seule chair ; » puis enfin sur : « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a joint. » Mais quant à l'exception indiquée en cas d'adultère, le concile n'en dit rien ; bien plus, dans le septième canon, il y a anathème contre qui prétendra que l'Église se trompe en enseignant l'indissolubilité, *même en cas d'adultère*.

Répétons-le : ce point est un de ceux où nous pardonnons le plus volontiers au catholicisme d'être en désaccord avec la Bible ; mais la contradiction n'en est pas moins là, patente, flagrante. Faire de l'indissolubilité une loi, c'est soutenable ; l'enseigner comme un dogme, c'est un mensonge.

XXIV

A cette première difficulté s'en joignaient d'autres, plus légères en soi, mais qui, compliquées par la notion de sacrement, devenaient insolubles. Parmi les conditions du mariage, il en est de purement humaines : consentement des parents ou tuteurs, minimum de l'âge des époux, etc. Si une de ces conditions a été omise, qu'est le mariage ?

Le déclarerez-vous nul ? Mais il est contraire à l'essence d'un sacrement que l'omission d'une formalité civile puisse l'annihiler. En vain, comme plusieurs des théologiens de Trente, appellerez-vous la scolastique à votre secours. « Tout sacrement, disaient-ils, veut une matière à sacrement. De même qu'il n'y a point de baptême là où il n'y a personne à baptiser, il n'y a point de mariage non plus là où il n'y a personne à marier. Si les époux, par conséquent, ne sont pas dans les conditions requises, ils ne sont pas matière à mariage. L'acte est donc nul, comme le serait le baptême d'un enfant mort ou d'une pierre. » Pauvres subtilités, auxquelles il n'y aurait eu, d'ailleurs, qu'un mot à répondre : C'est que les conditions civiles du mariage ne sont pas partout les mêmes, et qu'il est contradictoire, absurde, que les mêmes paroles sacramentelles puissent créer un lien indissoluble, ou ne rien signifier du tout, selon que le même prêtre les aura prononcées sur les mêmes personnes en-deçà ou au-delà de la borne qui marque les confins de deux États.

Pour échapper à cette absurdité, il n'y a qu'un moyen : c'est que l'autorité civile n'ait absolument rien à voir dans le mariage. Tant que l'Église ne sera pas arrivée à en régler souverainement toutes les conditions, aussi bien dans l'ordre civil que dans l'ordre ecclésiastique, la sacramentalité de cet acte ne peut être pour elle qu'une source d'embarras et d'échecs. Aussi le concile de Florence avait-il enseigné que le consentement des contractants est la seule condition indispensable. C'était logique. Quand vous baptisez un enfant, son père a beau n'y avoir pas consenti : l'enfant est baptisé. De même, si le mariage est un sacrement, les parents ont

beau avoir dit non : dès que la formule est prononcée, il y a mariage. On pourrait même, toujours logiquement, aller encore plus loin. L'enfant que vous baptisez n'a ni demandé ni accepté le baptême. Si le mariage est un sacrement, si la formule du mariage a la vertu d'opérer, comme celle du baptême, un certain effet infaillible, — on ne voit pas pourquoi le prêtre ne pourrait pas marier de son chef, sans demander le consentement des parties, sans même les informer du fait, autant de gens que bon lui semblerait.

Ici donc, comme en tant d'autres choses, ce qui contribuait le plus à la force de l'Église, lorsqu'elle était toute-puissante, ne contribue plus qu'à son humiliation. Qu'est-ce que le mariage dit *civil*, reconnu aujourd'hui par tant d'États, sinon la négation permanente de l'idée, si chère à son ambition, qu'elle seule peut faire des mariages légitimes? Cette idée, pourtant, elle ne l'a pas abandonnée; elle ne peut pas l'abandonner, puisqu'elle en a fait un point de foi. Le mariage civil, à ses yeux, n'existe pas; si elle en parlait, ce ne pourrait être que comme d'une impie usurpation. Ainsi, excellente en vue d'une époque d'omnipotence, sa théorie du mariage était, au fond, plus téméraire qu'habile; on aurait dû prévoir le cas où on ne serait plus les maîtres, et se ménager au moins une issue pour reculer. Mais non. Cette omnipotence tant rêvée et vers laquelle on faisait chaque jour de nouveaux pas, qui aurait osé en prévoir ou en annoncer la fin? La transformation même du mariage en sacrement n'était-elle pas une des choses qui semblaient le mieux y conduire et en assurer la durée?

A la vue de cet envahissement continu du catholi-

cisme pendant mille ans, on dirait une armée qui, sur les bords de l'Océan, avance, avance toujours, à mesure que la marée se retire, sans songer que ces mêmes vagues qui fuient pourraient bien revenir plus vite qu'elles n'ont fui. Partout où l'Église pouvait poser un pied, elle le posait... Et voilà la marée qui revient; voilà ce pied qui ne peut pas s'arracher, parce qu'un seul pas en arrière serait une déroute; voilà l'Église entourée des vagues du siècle. Elle saura bien les chasser, dit-elle. Vain espoir! La marée des idées n'est pas une marée qui va et vient. Lorsqu'une fois elle a commencé à monter, elle monte, monte toujours. Dieu seul pourrait l'arrêter; encore ne le pourrait-il qu'en arrêtant, qu'en brisant l'intelligence humaine. Lamentable miracle, que Rome a souvent essayé de faire, qu'elle a fait quelquefois, mais que Dieu ne fera jamais.

A côté de ces rigueurs tyranniques étaient des relâchements inouïs. De tous les empêchements du mariage, il n'en était presque aucun dont on ne pût acheter la levée; l'indissolubilité même, admise en dogme, n'était souvent qu'un mot, vu le nombre infini des causes de nullité, dont les grands et les princes trouvaient toujours facilement quelqu'une. Le divorce, en fait, existait, mais sous sa pire forme, celle d'un jugement avec effet rétroactif, anéantissant l'union antérieure, niant que le mariage eût existé. Moyennant finance et soumission, il n'était rien qu'on n'obtînt; la cour de Rome, pourvu que son droit fût reconnu, ne s'offensait nullement d'être, en pratique, l'humble servante des rois [1].

[1] Nous avons dit ailleurs à quelles causes avait tenu, dans l'affaire de Henri VIII, la résistance du pape.

La Réforme a produit, dans ces matières, infiniment moins de désordres que Rome n'en avait légitimé.

Aussi l'affaire des dispenses matrimoniales était-elle, à Trente, un perpétuel thème à doléances pour les évêques espagnols, allemands et français. Il était seulement fâcheux que l'intérêt perçât trop souvent dans leurs reproches ; plusieurs étaient manifestement moins peinés de la multiplication des dispenses, que de la loi d'après laquelle le pape seul les accordait et en recevait le prix. Quoi qu'il en soit, il y eut des congrégations où on se serait cru dans un synode de réformés, tant les théologiens et les prélats se gênaient peu pour flétrir ces abus. Tout ce qu'on a pu avancer de plus calomnieux contre la Réforme, comme ayant relâché le nœud conjugal, — c'étaient des évêques qui le disaient, et sans calomnie aucune, contre le chef de leur Église. Quelques-uns proposaient que l'on réduisît autant que possible le nombre des empêchements, mais en les déclarant absolus, de sorte que le pape même ne pût les lever.

C'eût été décréter la suprématie du concile ; les ultramontains, comme on devait s'y attendre, n'en voulurent pas entendre parler. Plusieurs même, dans le cours de la discussion, s'enhardirent à soutenir nettement l'omnipotence et l'irresponsabilité absolue du pape, ce qui n'avait pas encore eu lieu à Trente. Le portugais Cornelio, un des plus écoutés de tous les docteurs du camp romain, s'évertua à prouver que la seule chose au monde dont le pape ne puisse dispenser, c'est la croyance aux points de foi : tout le reste, les commandements de Dieu aussi bien que ceux de l'Église, les canons des conciles comme les décrets du Saint-Siége, il en est

l'arbitre suprême. Et l'on ne craignait pas de ressusciter, à ce propos, jusqu'à ces tristes arguments de mots et de syllabes qu'on aurait pu croire enterrés depuis deux cents ans. « Abolir les dispenses! Saint Paul n'a-t-il pas dit que les ministres de l'Église sont les *dispensateurs* des mystères de Dieu? » Ce fut un nommé Valentino, dominicain, qui eut l'honneur de ce grave argument. Heureusement qu'il y avait aussi là un certain français, Jean de Verdun, dont la langue acérée lui fit payer cet honneur un peu cher. En général, quand on s'avisait d'être ridicule devant les docteurs français, on ne l'était pas impunément. Mais, hélas! à quoi leur servait tout leur esprit? Tout en se moquant des ultramontains, n'étaient-ils pas liés des mêmes chaînes? Et s'ils riaient des arguments romains, s'ils tinrent bon jusqu'au bout contre certaines prétentions exclusivement romaines, — que d'arguments qui ne valaient pas mieux et dont ils n'osaient pas rire! Que de points tout aussi mal établis, mais dont ils n'auraient pu relever la fragilité sans renoncer à être catholiques!

De toutes ces discussions ne résultaient que des décrets obscurs, grossièrement mélangés de discipline et de dogme, où chaque parti restait libre de retrouver plus ou moins l'opinion qu'il avait essayé d'y faire introduire. — Nous en donnerons plus loin quelques exemples.

XXV

On avait tenu parole au cardinal de Lorraine. Ce ne

fut qu'après son retour, dans la congrégation du 4 mars, qu'on aborda la grande question du célibat.

On commença par poser en principe que le célibat, en soi, est plus saint que le mariage. Sur ce premier point, unanimité.

Est-ce une question, nous sommes-nous demandé, qui puisse être posée sous la forme d'une comparaison entre le mérite relatif des deux états? — Nous ne le pensons pas. Le mariage est l'état normal de l'homme sur la terre; le célibat ne l'est pas, puisqu'il aboutirait à la destruction du genre humain. De là une première objection. Peut-on admettre qu'il y ait dans la création, avec un créateur souverainement puissant et sage, une chose quelconque où l'anormal soit essentiellement plus pur que le normal? « Le figuier stérile, dit un ancien controversiste, était donc plus pur que s'il eût été couvert de fruits? »

En second lieu, les apologistes du célibat n'ont jamais dit ni pu dire qu'il sauvât infailliblement et par lui-même; il n'ont jamais dit non plus, que nous sachions, qu'on ne puisse être sauvé dans le mariage. Vous ne pouvez donc établir une comparaison directe entre leur mérite intrinsèque : ni l'un ni l'autre ne sauve; ni l'un ni l'autre ne perd. « Lequel des deux contribue le plus à sauver? » Voilà la seule question qu'on puisse raisonnablement poser. Il ne s'agit pas de savoir lequel de ces deux états est le plus *saint*, mais lequel est le plus propre à *rendre saint*.

Or, dans ces termes, une réponse générale et systématique est impossible. Tel fera avec bonheur son salut dans le célibat; tel autre n'y trouvera qu'ennui, dégoût, tentations, mauvaises pensées de tout genre. « Quand

j'eus prononcé mes vœux, dit Luther[1], mon père, qui s'y était fortement opposé, s'écria : Plaise au ciel que ce ne soit pas un tour de Satan ! » — Dans le mariage, même diversité d'effets. L'un s'y améliorera, grâce à la salutaire gêne de ses nouveaux devoirs ; l'autre n'y verra qu'un joug, et ces mêmes nouveaux devoirs n'auront été que des occasions de nouvelles fautes. Donc, nous le répétons, c'est une question de faits, non de principes. Tel s'est perdu dans le célibat, qui se serait sauvé dans le mariage. Il est aussi impossible de dire, *à priori*, lequel des deux vaut mieux quan taux effets, que de prouver par des raisons sérieuses la supériorité intrinsèque de l'un sur l'autre.

Le célibat, dans l'Église romaine, est imposé à deux catégories de chrétiens, les religieux et les prêtres.

Quant aux premiers, leur existence admise, il est clair que le célibat en est l'élément nécessaire, indispensable. Nous ne pouvons donc attaquer le célibat des moines ; ce sont les moines, c'est le monachisme lui-même que nous pouvons battre en brèche au nom du christianisme et de la raison.

Au nom du christianisme, disons-nous ; et si nous avions à le faire ici en détail, nous ne nous arrèterions pas à l'idée, bien grave, cependant, que le monachisme n'est pas dans l'Écriture, et que l'on comprend peu comment une chose qui allait jouer un tel rôle dans l'Église n'eût pas obtenu une seule ligne dans le Nouveau-Testament ; nous irions droit au fond, et nous dirions : Est-ce en fuyant les tentations, ou en les combattant, que l'homme se développera le mieux, répondra

[1] Lettre à Link. 1521.

le mieux aux vues de son créateur? Quand vous avez à flétrir le suicide, l'idée qui vous vient le plus naturellement à l'esprit, c'est que l'homme n'a pas le droit de quitter le poste où Dieu l'a placé. Que fait-il donc, celui qui s'enterre dans un couvent? Et si ce genre de suicide est moins coupable, puisqu'il peut procéder d'intentions chrétiennes et avoir certains résultats heureux, n'est-ce pas, au fond, le même acte?

Suicide, en effet, et de la plus triste espèce, puisqu'il n'a pas seulement pour résultat la mort au monde et aux épreuves du monde, mais bien souvent aussi la mort de l'intelligence, la mort du cœur, la mort de la piété même. Qu'a-t-elle, en effet, de commun avec la vraie piété, cette religiosité grossière où le christianisme est un métier, le culte un devoir, l'être sensible et immortel une machine à prières? Les ordres religieux, même les plus sages, n'ont-ils pas poussé ce dernier abus aux plus incroyables excès? A Cluny, outre des offices communs d'une longueur effrayante et des prières individuelles sans fin, *cent trente-huit* psaumes étaient à réciter par jour. Qu'aurait-il fallu être pour qu'un semblable culte ne devînt pas promptement machinal? Aussi, quand les réformateurs se mirent à attaquer les moines, ils ne trouvaient rien à dire qui n'eût été mille fois dit. Leur ignorance, leur paresse, leur gourmandise, étaient depuis des siècles la risée des gens d'esprit et le désespoir des gens pieux[1]. En est-il aujourd'hui bien autrement? Les révolutions ont passé

[1] Voici ce que disait d'eux le fameux mémoire à Paul III, *De emendandâ ecclesiâ*, que nous avons déjà cité : « S'ils périssaient seuls, ce serait un mal; cependant on pourrait le supporter. Mais

par là, et leur sanglant râteau a balayé bien des ordures ; mais allez en Espagne, en Italie, et vous n'aurez pas à chercher beaucoup pour y trouver, dans toute sa turpitude, le vieux type des moines de Rabelais et d'Érasme.

Ne nous fions donc pas aux poétiques rêveries de tant de gens à qui les couvents n'apparaissent qu'à travers les nuages de l'imagination ou les brouillards de l'esprit de parti. Hurter aussi est éloquent dans ses tableaux de la vie monastique [1]. Redescend-il à son rôle d'historien ? Il est forcé d'entrer dans des détails équivalant à l'aveu qu'il n'a jusque-là parlé qu'en poëte. Les écrivains, même ennemis de l'église romaine, se sont généralement trop laissés aller à croire que les couvents ont dégénéré peu à peu, qu'il a fallu des siècles pour les amener au point où la Réforme les trouva. A la vue de ce qu'ils étaient déjà au treizième siècle, presque sous l'œil des fondateurs, et dans la main d'un pape aussi sévère, aussi puissant qu'Innocent III, — on se demande où donc il faut placer ces jours tant rappelés, tant chantés, et l'âge d'or des couvents n'est guère moins insaisissable que celui de Saturne.

Les couvents donc, selon beaucoup de gens, ce sont des lieux où l'homme est tout à Dieu ; ce sont des hôpitaux célestes, ouverts à toutes les misères de l'esprit et du cœur. Qu'il y ait eu maintes fois de l'utilité à pouvoir offrir ce refuge aux âmes *travaillées et chargées*, comme dit l'Écriture, — c'est incontestable ; et cependant

comme ils circulent dans toute la chrétienté, de la même manière que les veines dans le corps, leur dépravation entraîne la ruine du monde. »

[1] *Institutions de l'Église*, ch. VII.

dant, même sur ce terrain où l'église romaine paraît si forte, nous pourrions demander encore si une âme assez régénérée pour soupirer sincèrement, par piété, non par paresse, après le repos du cloître, ne le serait pas assez pour établir d'elle-même, sans murs, avec plus de peine, peut-être, mais aussi avec plus de vrais progrès, une barrière entre elle et les séductions du monde. Nous pourrions demander, d'un autre côté, si cette possibilité de finir sa vie dans une maison réputée sainte, regardée comme la porte du ciel, n'était pas, pour beaucoup de gens, un encouragement à mal vivre, à oublier Dieu pendant des années, sauf à revenir à lui pendant quelques jours, et à mourir dans la cellule, ou seulement, comme ce fut longtemps la mode, dans la robe d'un moine.

Mais, ne l'oublions pas : ceux qui se faisaient moines après avoir connu le monde, ceux pour qui le cloître était un besoin sérieusement senti, — ce ne fut jamais, parmi les moines, qu'une très-petite minorité. C'était dans la jeunesse, souvent même dans l'enfance, qu'on se jetait et qu'on se jette encore dans les couvents. L'état monastique était un état comme un autre, à cela près qu'il n'y avait rien à faire ; car les quelques couvents auxquels on a dû des travaux utiles ne sauraient entrer en balance avec ces milliers d'autres maisons, dont la seule tâche en ce monde était de consommer leurs revenus[1]. Que n'a-t-on pas dit du service qu'avaient rendu les moines en conservant les écrits de l'an-

[1] En un siècle et demi (1066-1216) il se fonda en Angleterre *cinq cent cinquante* couvents. L'année 1200 vit s'élever en Europe *vingt-trois* abbayes d'un même ordre (*Cîteaux*). A la fin du treizième siècle, Florence avait au delà de cent couvents. — Voir,

tiquité! On oublie que ce qu'ils ont conservé de manuscrits, — et dans quel état encore! — n'est pas le centième de ce qu'ils ont laissé perdre.

Et les hommes, au moins, c'était généralement de plein gré qu'ils entraient au cloître; les femmes,— combien y en avait-il dont la vocation ne fût pas le résultat ou de la contrainte, ou d'influences morales équivalant à la contrainte? Le cœur se serre en voyant avec quel impie sang-froid un père, une mère, condamnaient leur fille, dès sa naissance, à l'éternelle et glacée viduité du cloître. Toute fille à laquelle on ne croyait pas pouvoir donner une dot proportionnée au rang de la famille, c'était chose reçue qu'elle n'eût d'autre vocation que le couvent. « Au lieu d'une fille à cloîtrer, voilà que j'en aurai deux! » disait un jour, sous Louis XIII, un grand seigneur qui venait de perdre au jeu. Les Chinois tuent, dit-on, ceux de leurs enfants qu'ils pensent ne pas pouvoir nourrir. Sont-ils beaucoup plus cruels que ne l'étaient ces pères-là? Quoique les auteurs du siècle passé aient un peu gâté la cause des religieuses par l'enflure de leurs plaidoyers incrédules, comment ne pas gémir à la pensée de ces millions d'existences qui se sont écoulées, chétives, incomplètes, souffrantes, sous les lourdes voûtes du cloître! Et nous ne les plaindrions pas tant, ces pauvres femmes, si elles y avaient au moins trouvé un Dieu esprit et vérité; nous n'aurions pas l'idée de regretter pour elles la douceur des liens d'épouses, de mères, si c'eût été au moins par des liens véritablement célestes qu'on leur donnait de remplacer ceux-là.

à ce sujet, une curieuse bulle d'Innocent X (octobre 1652). Les protestants n'ont jamais dit plus ni mieux contre la multiplication des couvents et des moines.

Mais, nous l'avons déjà dit, la piété n'est nulle part plus grossière, plus puérile, plus misérablement charnelle que dans les couvents ; nulle part le culte de Dieu n'est plus scandaleusement effacé par celui de la Vierge, des saints, des images ; nulle part vous ne trouverez plus enracinée, plus tristement poussée à ses dernières conséquences, l'idée que le salut s'acquiert, s'achète, se paye à force de pratiques et de redites. Et l'historien catholique n'a pas même, en parlant des couvents de femmes, la ressource d'en indiquer quelques-uns qui aient rendu des services. On s'imagine avoir tout dit en nous citant les Sœurs de Charité ; on oublie qu'il n'y a guère que deux cents ans qu'elles existent, et que le catholicisme en est resté mille, tout-puissant, chargé de richesses, sans faire ce qu'il est si fier d'avoir fait. Où étaient, au commencement du seizième siècle, la plupart des réponses que le catholicisme actuel croit pouvoir faire à ceux qui le critiquent ?

Et ce n'était pas seulement sur le principe ou sur les réalités du monachisme qu'avaient alors porté les coups.

Il y avait encore des questions de droit religieux et de droit commun sur lesquelles l'Église avait trouvé de rudes adversaires, soit dans les princes, soit dans de simples fidèles. On se demandait si elle avait eu le droit d'exiger que les vœux fussent perpétuels, irrévocables ; si, dans le cas où le moine voudrait les rompre, elle avait celui de le contraindre à y demeurer fidèle, celui, du moins, de l'y contraindre autrement que par des censures.

C'était là, en effet, une singulière anomalie ; les controversistes, ce nous semble, n'y insistent généralement

pas assez. L'Église se glorifiait d'avoir aboli l'esclavage ancien, et elle en avait institué un nouveau, encore plus absolu, puisque le rachat était impossible. Le moine était moine à jamais; il ne pouvait pas plus quitter la vie monastique qu'un prisonnier sa prison, qu'un forçat le bagne. Il s'y était engagé, il est vrai; mais tout vœu est, de sa nature, une affaire entre l'homme et Dieu. C'est Dieu qui reçoit celui du moine; l'Église ne fait, en réalité, qu'en régler la forme. Or, le plus ou le moins de solennité n'augmentant ni ne diminuant, devant Dieu, la valeur de la promesse, on ne voit pas comment l'Église serait mieux en droit d'exiger de force l'accomplissement d'un vœu public, que celui d'un engagement pris dans le secret du cœur.

Partant donc de cette idée, plus d'un jurisconsulte, même avant la Réforme, s'était demandé comment un engagement de conscience peut se trouver compris dans le domaine du droit public; plus habitués que les théologiens aux raisons positives, ils cherchaient une transition logique, et ils n'en trouvaient aucune. Puis, comme c'étaient généralement eux qui connaissaient le mieux la Bible, au moins comme recueil de lois, et qu'ils n'y trouvaient absolument rien à l'appui des prétendus droits de l'Église dans une affaire si grave, — maintes fois ils se prenaient à douter qu'elle eût légitimement pu établir, de son chef, des lois qui pesaient sur les libertés les plus intimes et les plus inaliénables de l'homme.

XXVI

Depuis la Réformation, c'était sur le célibat des prêtres que la discussion avait principalement porté.

Là, la question de droit était plus simple. Une église peut, à la rigueur, fixer de son chef les conditions auxquelles on sera son ministre. Si un maître a le droit de ne vouloir à son service que des célibataires, on ne peut refuser à une société celui d'imposer cette loi aux hommes qu'elle paye. Le mal, c'est que Rome en ait fait une affaire de droit divin. La liberté du prêtre est à jamais aliénée. Il a beau quitter le service de l'Église, renoncer à toute espèce de fonctions et de salaire : il est lié, éternellement lié; l'Église ne reconnaîtra jamais un mariage contracté par lui.

A côté du droit, voilà donc immédiatement l'abus. Le célibat temporaire, — nous reconnaissons qu'on peut l'exiger; quant à savoir si on fait bien, c'est une autre question. Le célibat perpétuel, — nous dirons, comme pour les vœux monastiques, que nous ne comprenons pas un pouvoir humain l'imposant à des gens qui ne s'y croiraient pas tenus par conscience, et renonceraient aux fonctions en vue desquelles ils s'y étaient soumis.

On a fait grand bruit de l'influence que l'ennui du célibat peut avoir eue sur les prêtres qui embrassaient la Réforme, notamment sur Luther et sur Calvin. Quant à ce dernier, c'est la calomnie la plus gratuite qui ait jamais été forgée; quant à Luther, il est plus facile de déclamer contre ce qu'on a appelé ses goûts charnels,

que de prouver qu'ils soient entrés pour rien dans ses premiers mouvements de révolte contre le joug papal [1]. Etait-il donc alors si difficile de se procurer, tout en restant prêtre, les joies grossières qu'on ose lui reprocher d'avoir cherchées dans le mariage? Théodore de Bèze, dans sa jeunesse, n'avait pas eu besoin de se faire protestant pour se livrer aux désordres qu'on a la maladresse de lui reprocher encore, comme si ces désordres n'étaient pas ceux d'un catholique, d'un prêtre; comme si l'histoire n'était pas là pour dire combien de prêtres et de moines faisaient comme lui, ou pis que lui!

Et pourquoi, d'ailleurs, pourquoi tiendrions-nous à établir que la question du célibat n'ait eu absolument aucune influence sur les progrès de la Réformation parmi les prêtres? De toutes les servitudes que Rome a imposées à ses ministres, il n'en est aucune qui pèse plus tristement sur leur existence, sur toutes les portions et tous les détails de leur existence. Une loi qui vous suit partout, qui fait de vous un être à part, qui vous condamne à ne goûter jamais les jouissances que l'Eglise elle-même proclame légitimes et pures partout ailleurs que chez vous, — est-il donc étonnant que cette loi contribue plus qu'une autre à vous donner l'idée de chercher en vertu de quel droit on vous l'impose?

L'autorité dont elle émane, c'est celle de l'Eglise, mais seule, isolée de tout précepte divin, de toute analogie avec des enseignements ou des faits divins. Sous l'ancienne loi, les prêtres sont mariés; le grand-prêtre

[1] Luther ne se maria qu'en 1525, huit ans après sa rupture avec l'Église.

lui-même, chez qui la plus minutieuse pureté est requise dans sa personne, dans ses habitudes, dans ses actions les plus insignifiantes, — le grand-prêtre est marié. L'ancienne loi est abolie; voici la nouvelle. Faire descendre tous les jours Jésus-Christ sur l'autel, c'est, nous dit-on, plus que d'entrer une fois par an dans le lieu très-saint. Soit. Mais si le célibat doit être une des conséquences de cette supériorité du prêtre chrétien sur le prêtre juif, comment expliquer le silence de l'Ecriture sur cette nouvelle condition à exiger? Car enfin, si c'est une question de pureté, il est inadmissible qu'elle n'ait pas été résolue par Jésus-Christ, par les Apôtres au moins, et que la Cène ait été si longtemps administrée par des mains radicalement indignes de cet honneur. Que de grandes phrases n'a-t-on pas faites, surtout de nos jours, sur cette prétendue profanation des saints mystères, dès qu'ils seraient livrés à des hommes mariés! Cette *profanation*, pourtant, saint Paul en parle, et cela sans horreur, sans blâme, sans la plus légère trace d'improbation. « Il faut, dit-il, que le pasteur n'ait qu'une seule femme, qu'il gouverne bien sa famille, qu'il maintienne ses enfants dans la pureté [1]. » Et ailleurs : « Je t'ai laissé en Crète, écrit-il à Tite, afin que tu établisses des pasteurs dans chaque ville, cherchant pour cela des hommes sans reproche, qui n'aient qu'une seule femme, dont les enfants soient fidèles, etc. » Avait-il lu cela, Chateaubriand, quand il a osé écrire que les ministres protestants « *répudient le Créateur* pour épouser la créature? » Si les paroles de saint Paul et celles du rhéteur français tombaient ensemble sous les

[1] I Timoth. III.

yeux d'un païen, on ne lui ferait pas facilement croire que le second auteur soit un disciple du premier. Dans un autre endroit, il est vrai, saint Paul paraît conseiller le célibat ; mais là [1], à qui s'adresse-t-il ? Aux pasteurs ? Non ; à tout le monde. Est-ce une loi qu'il prétende établir ? Nullement, puisqu'il range ailleurs [2] parmi les disciples du démon ceux qui se mettront à la prêcher. De quoi s'agit-il donc ? De persécutions à subir, de précautions à prendre pour n'y pas succomber. Dans ce cas, il est clair que le célibat a des avantages ; moins on a de liens à rompre, plus on est prêt à souffrir. Voilà ce que dit saint Paul ; rien de plus. Le précepte est tout de circonstance ; fût-il plus général, il suffirait que l'auteur ait parlé ailleurs du mariage de l'évêque comme d'une chose toute simple et toute naturelle, pour empêcher de supposer que le conseil contraire fût le moins du monde, à ses yeux, une question de pureté.

Et que parlons-nous de saint Paul ? Celui dont l'Eglise romaine a fait le prince des Apôtres, le vicaire de Jésus-Christ, le canal de tous les pouvoirs spirituels et de toutes les grâces sur la terre, — saint Pierre, enfin, fut marié. Il l'était quand le Sauveur lui adressa les paroles qui, selon Rome, ont fait de lui le pontife suprême ; il l'était à l'époque où il devint, selon Rome, l'évêque de la capitale du monde, car c'est bien moins de vingt-cinq ans avant sa mort que saint Paul, écrivant aux Corinthiens [3], fait mention de la femme de son collègue. L'Eglise romaine n'aime guère à rappeler ce

[1] I Corinth VII.

[2] I Timoth. IV. « Des doctrines de démons, enseignées par des imposteurs... *qui défendront de se marier...* »

[3] I Corinth. IX, 5.

détail. Elle qui a fait des saints et des saintes de tous les personnages nommés ou indiqués dans le Nouveau-Testament, et même de quelques-uns qui n'y sont ni nommés ni indiqués, par exemple le père et la mère de Marie, — elle s'est bien gardée d'accorder cet honneur à la femme de saint Pierre, bien que saint Paul la représente accompagnant l'apôtre dans ses pénibles et périlleux voyages. On a si bien réussi à n'en rien dire, qu'un très grand nombre de catholiques n'en ont, de leur vie, entendu parler, et qu'ils en croient à peine leurs yeux quand on leur montre l'assertion de saint Paul. « Mon cher, écrivait Luther [2], ne prétendons pas voler plus haut qu'Abraham, que David, qu'Ésaïe, que saint Pierre, que tant de saints martyrs et de saints évêques qui ont reconnu sans honte qu'ils étaient des hommes créés de Dieu, et, selon sa parole, ne sont pas restés seuls. »

Le voilà donc réduit à sa valeur poétique, — s'il peut y avoir poésie où la vérité n'est pas, — cet argument fondamental en faveur de la loi du célibat. Que reste-t-il? L'argument de convenance ? Les faits sont là pour prouver qu'il y a, comme dans l'autre, plus de poésie que de raison. Rien de plus beau que ce qui a été dit, en prose, en vers, sous toutes les formes possibles, surtout sous celle d'injures aux protestants, — sur cette union intime et mystérieuse entre le prêtre et l'Église, sur ce mariage céleste dont les devoirs l'absorbent tout entier, dont les joies inondent son âme et n'y laissent aucune place pour celles de la famille. Que cet idéal ait été quelquefois atteint et puisse encore l'être, nous ne le

[1] Lettre a Reissenbach. 1525.

nions pas; nous nous bornons à regarder ce qui est, et à nous demander si les prêtres catholiques donnent généralement à leurs églises plus de temps et de soins que les pasteurs protestants. *A leurs églises*, disons-nous; *à l'Église*, c'est une tout autre question. Il y en a au contraire beaucoup trop qui ne voient qu'elle, ne songent qu'à elle, ne vivent et ne respirent que pour elle; mais ce dévouement est trop mélangé d'idées humaines et d'intérêts humains, pour qu'on puisse, chrétiennement, le faire entrer en ligne de compte. Le clergé romain est-il donc, en somme, plus dévoué à ses troupeaux que le clergé protestant? Ces hommes qui n'ont pas une famille à nourrir, sont-ils sensiblement plus ardents à nourrir les pauvres? Ces hommes à qui l'argent est moins nécessaire, ont-ils généralement la réputation de l'aimer moins? Ces hommes qui n'ont pas à s'occuper de leurs enfants, trouvent-ils beaucoup plus de temps pour s'occuper de ceux des autres, et l'instruction des campagnards, par exemple, est-elle meilleure sous eux que sous les protestants? Ces hommes qui ne sont pas distraits, dit-on, par les soins de la vie, paraissent-ils, dans l'ensemble de leur conduite, plus absorbés par ceux du ciel? Sont-ils plus sérieux, plus spirituels, non pas à heure fixe, à tâche fixe, avec une messe à dire et un bréviaire à lire, mais d'une spiritualité vivante, mêlée à tout, basée sur une incessante contemplation des choses divines?

Nous ne répondrons pas. Nous savons que toutes les églises ont leurs plaies; l'orgueil, l'aigreur, se glissent trop facilement dans les parallèles de ce genre. Et cependant, sans entrer dans aucun détail, tout ce que nous avons dit ailleurs de l'incontestable supériorité du

clergé protestant, au point de vue général de la dignité dans les fonctions, nous pourrions le redire ici. Nous nous adresserions, en second lieu, à tous ceux qui ont vu des églises protestantes, non dans les écrits des catholiques, mais de leurs yeux, et nous les sommerions de dire s'ils n'ont pas toujours trouvé le pasteur au courant de tous les besoins et de toutes les misères, à la tête de toutes les œuvres charitables ou pieuses. Nous demanderions, en particulier, si on a souvent découvert que leurs devoirs de pères et d'époux nuisissent réellement à leurs devoirs de pasteurs [1]; si le concours d'un aide d'autre sexe n'est pas utile et heureux, au contraire, dans une foule de soins où la dignité pastorale risquerait d'être compromise. Nous en appellerions, enfin, à ceux qui ont successivement vu des pays protestants et des pays catholiques, et nous leur demanderions où ils ont trouvé le clergé populairement accusé d'ignorance, de paresse, d'avarice, d'oubli de ses devoirs. Qu'il y ait eu, de nos jours, dans l'église catholique, certaines améliorations, cela se peut; encore faudrait-il voir si ce grand zèle pastoral n'a pas eu plus ou moins sa source dans le réveil envahissant et fiévreux auquel nous assistons. Fût-il momentanément pur de tout alliage humain, nous sommes ici dans une question générale; le zèle pastoral du clergé romain à telle ou telle époque ne saurait être, en soi, un argument en faveur du célibat. Était-il donc marié, ce clergé du quinzième, du seizième siècle, dont les historiens les

[1] Même cette objection, si spécieuse, que les liens de famille empêchent le dévouement en temps de persécution, — les protestants de France ont pu prouver, par l'exemple de leurs pasteurs, qu'elle est loin d'être toujours fondée.

plus catholiques sont forcés de dire tant de mal? Est-il marié, ce clergé que vous retrouvez encore, dans plusieurs pays catholiques, si paresseux, si matériel, si mort? « Ce qui frappe d'abord dans le clergé italien, écrivait Lamennais du temps qu'il ne rêvait encore que le relèvement du catholicisme, — c'est quelque chose de mou, d'apathique, de froid, d'indifférent, en un mot, le défaut de vie, et Rome même, sous ce rapport, ne fait pas exception. Tout va comme il peut aller, par une sorte de vieille habitude, et de mécanisme à demi usé. Rien de plus rare que le zèle véritable, l'ardent amour du bien, le dévouement, le sacrifice. On vit de sa profession, et puis voilà tout. »

Non, ce n'est pas pour le bien des églises qu'on a voulu et qu'on veut le célibat des prêtres. Les églises, la vie pastorale, la paroisse, Rome ne s'en est jamais inquiétée qu'en seconde et en troisième ligne; nous en avons eu la preuve dans toutes les révélations que ses empiétements arrachaient aux membres du concile. Sa grande affaire, son tout, c'était l'*Église,* la centralisation, l'unité. Le clergé, pour elle, c'est une armée. Les mêmes motifs que tout conquérant a eus pour vouloir des soldats qui ne connussent que leurs chefs et ne tinssent d'ailleurs à rien, Rome les avait pour prescrire le célibat. Si les idées de pureté, de dévouement, de convenance, ont préparé la loi, elles n'ont pas tardé à n'en être que les prétextes. Il fallait des soldats, et ce n'était qu'à ce prix que l'on pouvait en avoir. Est-ce à dire que, dès l'origine, on se soit dit nettement : « Nous voulons des soldats, des hommes à nous; ordonnons qu'ils soient célibataires? » Non; mais l'esprit y était : pour obéir à leurs mauvais instincts, les sociétés, comme les indivi-

dus, n'ont pas besoin de s'expliquer nettement, dès l'abord, à quoi elles veulent en venir[1].

Peu à peu, les mêmes motifs continuant d'influer, ce qui n'avait d'abord été donné que comme une loi humaine fut imposé comme une loi divine. Le vœu de célibat devint le plus sacré de tous les vœux. Selon Innocent III, il est si profondément « adhérent aux os des moines, » que le pape lui-même ne peut les en relever. Dans le clergé séculier, il y a eu, de loin en loin, quelques exemples de prêtres se mariant avec le consentement du pape ; rares adoucissements pratiques qui n'empêchaient pas la théorie de devenir toujours plus sévère et plus absolue. On eût dit que, plus cette loi manquait de fondements rationnels et évangéliques, plus la violation en était coupable. Aujourd'hui même, quand un prêtre se borne à quitter l'église de Rome, ses anciens collègues expriment, en général, plus de pitié que de haine ; mais vient-il à se marier ? Il n'y a plus d'invectives assez fortes, plus de malédictions proportionnées au forfait. Ce que Jésus-Christ a permis chez le premier des papes, ce que saint Paul a formellement

[1] On peut voir dans Hurter (ch. VII) de nombreux détails sur la marche de cette question au moyen âge. La résistance fut beaucoup plus longue et plus opiniâtre qu'on ne le croit généralement. Le clergé danois, qui se soumit un des derniers, était fortement appuyé par les paysans, qui tenaient, disaient-ils, « à garder en sûreté leurs femmes et leurs filles. » Preuve des désordres dont ils voyaient le célibat suivi dans d'autres pays. — On remarquera que nous omettons entièrement ce dernier côté de la question. De tous les arguments contre le célibat des prêtres, le tableau de leurs mœurs a longtemps été le plus fort. L'amendement dont nous sommes témoins ne saurait nous faire oublier ce qu'elles ont été pendant des siècles, ce qu'elles sont encore en maint pays.

autorisé chez les évêques, ce que l'Église a longtemps permis à tous ses ministres, — on est arrivé à en faire, non-seulement une désobéissance, mais un crime, une épouvantable profanation. Le célibat est entré dans l'essence même du sacerdoce ; des docteurs sont allés jusqu'à enseigner que quiconque a vécu dans le mariage, fût-il veuf depuis longtemps, est à jamais inhabile à offrir le sacrifice de la messe. Peu s'en fallut que Célestin III n'érigeât la chose en dogme. Enfin, pour en revenir à notre concile, parmi ces mêmes hommes qu'on avait entendus prêcher le pouvoir absolu du pape pour dispenser contre toutes les lois, civiles, ecclésiastiques, divines, — il y en avait qui lui refusaient le droit de laisser un prêtre se marier. Et ce droit, ils n'entendaient pas le lui faire ôter par le concile ; ils allaient encore plus loin : c'était, selon eux, un droit qu'il n'avait jamais eu, jamais pu avoir, pas plus que celui d'anéantir ce qui est ou de créer ce qui n'est pas. Tant on mettait de prix à la conservation du célibat ! Tan on sentait le besoin d'entasser, autour de ce palladium de l'Église, tous les remparts qu'on ne voulait pas laisser mettre même autour des lois émanées directement de Dieu !

XXVII

Cette question, du reste, comme toutes les autres, n'était arrivée au concile qu'avec un cortége de préoccupations politiques. Il s'agissait de savoir si, en cas que l'on reconnût au pape le pouvoir de laisser un prêtre se marier, les Français en demanderaient l'autorisa-

tion pour le cardinal de Bourbon, que sa naissance pouvait appeler au trône. Or, les Français eux-mêmes ne savaient encore ce qu'ils feraient, et attendaient les instructions de leur cour. Le cardinal de Lorraine, que la reine-mère avait à peu près laissé libre de faire à cet égard ce que bon lui semblerait, était plus indécis que personne. D'un côté, le cardinal de Bourbon quittant l'Église, il devenait, lui, le premier prélat du royaume, et, dans le cas possible d'une rupture avec le pape, il se voyait patriarche de France ; de l'autre, Bourbon restant prêtre, la maison de Bourbon pouvait s'éteindre, et la maison de Lorraine arriver au trône.

Ce fut au milieu de ces incertitudes qu'il apprit (9 mars) la mort de son frère, le duc de Guise, assassiné au siége d'Orléans. Cet événement, regardé d'abord en Italie comme le plus grand des malheurs, allait être bientôt presque aussi heureux pour le pape que pour les protestants français. Privé de son principal appui, la cour fut forcée, il est vrai, de faire la paix avec ces derniers ; mais aussi, d'un autre côté, elle sentit le besoin de se rapprocher du pape, et de chercher au dehors les moyens de résistance qu'elle n'espérait plus trouver au dedans.

Il ne fut donc pas même nécessaire d'envoyer aux évêques l'ordre de se modérer. L'instinct parla. Dès les premiers jours, le parti romain put s'apercevoir qu'il n'avait pas affaire à des ennemis intraitables. Et quand on vit se dénouer, comme par enchantement, tant de difficultés regardées comme insolubles : « La balle de Poltrot, disait-on quelques mois après, a ricoché jusqu'à Trente. Elle a coupé le nœud par lequel le char du concile eût été indéfiniment retenu. »

Peut-être y avait-il aussi, quoique pour une autre cause, quelque adoucissement de la part du pape et des siens. Il venait de recevoir, presque en même temps, deux lettres qui pouvaient ne pas avoir été sans influence sur lui.

L'une était du cardinal de Mantoue, premier légat. Nous avons vu que c'était un homme droit et pieux. Maintes fois il avait manifesté sa répugnance à être l'aveugle ministre des intérêts et des volontés de Rome; maintes fois il avait gémi de voir qu'à moins de se déclarer contre elle, il était condamné à contribuer plus que personne au succès de ses intrigues. Le pape, en effet, après lui avoir exprimé à plusieurs reprises un profond mécontentement, avait fini par lui témoigner hautement une entière confiance. On avait compris le parti que l'on pourrait tirer de sa popularité dans l'assemblée et de sa faveur auprès des princes. Malade, usé par les soucis et les veilles, il venait de recevoir l'ordre d'aller trouver l'empereur. Que faire à Inspruck? On ne le lui disait même pas bien clairement; mais le cardinal de Lorraine y était allé : c'était assez pour que le pape voulût y envoyer aussi quelqu'un, dût ce quelqu'un n'y jouer qu'un triste rôle.

C'était un rude service que celui de la cour de Rome; l'amour-propre y était souvent tout aussi froissé que la conscience.

Mais le cardinal est fatigué d'obéir. Il dicte d'abord à son secrétaire une lettre respectueuse, dans laquelle il démontre l'inutilité du voyage; puis, prenant lui-même la plume, il s'enhardit à tout dire. « Il est las, dit-il, de répéter perpétuellement aux ambassadeurs et aux évêques des promesses qu'il voit maintenant qu'on

ne tiendra pas, et qu'on n'a jamais eu, à ce qu'il paraît, l'intention de tenir. Il rougit, pour lui et pour le Saint-Siége, de ces tergiversations interminables ; il tremble pour l'avenir de l'Église, puisqu'elle s'obstine à refuser toutes les réformes que l'Europe, ses rois en tête, lui demande à grands cris. Il sent que sa fin est proche, ajoute-t-il. Il prend Dieu à témoin de la pureté de ses intentions ; il regrette d'avoir pris part, contre sa conscience, à tant d'efforts pour perpétuer les abus. » — Six jours après [1], il était mort.

La seconde lettre était de l'empereur. Aussi forte et beaucoup plus franche qu'aucune de celles que le pape eût reçues des souverains, elle ressemblait assez, pour le fond, au post-scriptum du cardinal de Mantoue. L'empereur disait, en substance, qu'il s'était rendu à Inspruck pour voir de plus près ce qui se passait au concile, et qu'il n'y avait encore aperçu que des intrigues, des bonnes intentions douteuses, des mauvaises trop manifestes; que les choses ne pouvaient durer sur ce pied ; que le concile allait se dissoudre de lui-même, à la grande joie des hérétiques et à l'éternelle confusion de l'Église; qu'il ne voulait cependant pas supposer chez le pape un projet aussi égoïste que celui de laisser mourir à petit feu une assemblée sur laquelle on avait fondé tant d'espérances, mais que, le pape en eût-il réellement l'intention, on ne s'y prendrait pas autrement. Trois choses, ajoutait l'empereur, l'avaient particulièrement frappé, et, non-seulement lui, mais tous ses prélats, tous ses sujets, toute l'Europe. L'une, que les décrets arrivassent tout faits de Rome ; l'autre, que

[1] 2 mars.

les légats eussent seuls le droit de proposer ; l'autre, enfin, que les prélats d'Italie formassent un parti, et se posassent ouvertement en champions et en avocats de la cour de Rome. Or, ces trois fléaux du concile, il dépend du pape, et du pape seul, de l'en délivrer. Certains bruits de translation, de dissolution, sont arrivés aussi aux oreilles de l'empereur ; mais il ne fera pas au pape l'injure de le soupçonner d'y avoir donné lieu. Sa Sainteté comprend sans doute, mieux que personne, qu'après avoir convoqué le concile sur la demande et avec l'assentiment de tous les princes, elle ne peut le dissoudre sans leur aveu.

Ce dernier point n'était pas clair. Le pape n'avait jamais reconnu, en droit, qu'il eût besoin de l'assentiment des princes pour convoquer un concile ; et comme tous les catholiques convenaient qu'il ne pouvait y avoir de concile général sans son concours, ils lui reconnaissaient, par cela seul, le pouvoir de le rompre. Mais si Ferdinand allait trop loin sur ce point, il n'en est pas moins instructif de voir ce que pensait du concile, peu de mois avant sa clôture, un prince pacifique, rempli de bonnes intentions, soumis au Saint-Siége, sincèrement désireux que l'Église reprît des droits à l'estime et à la confiance des peuples. Aussi Pallavicini a-t-il fait de grands efforts pour atténuer la portée de cette lettre. Il insiste sur les compliments, les excuses, les paroles de respect et de soumission dont l'empereur avait entremêlé ses remontrances. Sarpi, selon lui, n'en a aperçu que l'ombre, que les gros traits, sur lesquels il s'est mis à broder témérairement. « La lettre de l'empereur ne renfermait pas un seul grain de cet aloès qui ne pousse que dans les jardins de Sarpi ; quoique je

devrais plutôt l'appeler coloquinte qu'aloès, puisque l'amertume de l'un a une vertu salutaire, et que l'autre empoisonne [1]. » Malgré cela, aux politesses près, l'analyse de Sarpi ne renferme à peu près rien qui ne se retrouve dans celle de son aigre rival. Il a seulement omis de mentionner que cette lettre fut secrète. C'était une politesse de plus; mais c'est en même temps une preuve de la sévérité du contenu.

Ainsi donc, selon l'empereur, l'assemblée n'a encore rien fait de ce qu'on attendait d'elle. Elle s'est déconsidérée aux yeux de tous les gens droits et pieux; il n'y a rien de bon à en attendre aussi longtemps qu'elle restera ce qu'elle est.

Eh bien, tout ce qu'il indiquait comme ruinant au dehors l'autorité du concile, — sa lettre y mit-elle un terme? Non. Le jour même de la clôture, en décembre, il aurait pu répéter textuellement ce qu'il venait d'écrire au commencement de mars; sa lettre n'eût été que plus riche en faits, en reproches, en objections. Tel le concile lui apparaissait à cette époque, tel il a dû lui apparaître à la fin; tel il le peignait alors, tel il l'aurait peint plus tard, s'il n'eût été amené à se taire. Quant à l'autorité dogmatique du concile et à son infaillibilité, la lettre n'en dit pas un mot. L'empereur parle du concile comme d'une assemblée tout humaine, s'occupant d'affaires humaines, menées par des passions humaines. Il ne demande même pas comment on pourra faire croire aux peuples que le Saint-Esprit l'ait dirigée; il n'a pas l'air de supposer que personne ait l'idée d'en présenter sérieusement les décrets comme émanés

[1] Liv. XX, ch. VIII,

de Dieu. Encore un coup, nous ne prétendons pas que ce fût là le langage d'un catholique conséquent, prudent ; nous nous bornons à remarquer de quel ton un bon catholique osait encore s'exprimer, dans les premiers mois de 1563, sur le compte d'une assemblée dont les moindres votes, peu après, sont devenus des oracles.

Pie IV fit rédiger un mémoire dans lequel il insistait fortement sur ce qui ne dépendait pas de lui, mais peu sur ce dont il était évidemment responsable. Il déclarait n'avoir jamais forcé la main au concile ; mais ce n'était pas là non plus ce que l'empereur avait dit. On savait bien qu'il n'y avait pas eu violence ouverte ; ce dont on se plaignait, c'était cette action occulte et continuelle, en présence de laquelle il n'y avait nulle exagération à dire que le concile était à Rome, non à Trente. Le pape affirmait encore n'avoir jamais défendu de voter sans son préavis. Officiellement, c'était vrai ; en réalité, personne n'ignorait que c'était faux. Quand il avait envoyé son avis, ajoutait-il, il n'avait jamais prétendu que le concile fût tenu de le suivre. C'était encore vrai dans un sens, faux dans un autre, puisque le pape savait bien que tout ce qui venait de Rome était sacré pour la majorité. Le grand mal, selon lui, c'était que peu de gens se faisaient une juste idée des droits, des devoirs et du rôle d'un concile. Si tous les princes avaient imité la piété et suivi l'exemple d'un Constantin, d'un Théodose, tout eût marché de soi-même.

Le pape eût été sans doute bien fâché qu'on le prît au mot sur ce point, et que ses adversaires couronnés fussent assez forts en histoire ou assez hardis en logique pour vouloir se remettre, dans leurs relations

avec l'Église, sur le même pied que les empereurs qu'il nommait. Ces deux grands noms, ou, pour mieux dire, ces deux grands mots de Constantin, de Théodose, sont encore en grande faveur chez certains défenseurs du catholicisme, soit assez ignorants pour les citer de bonne foi, soit assez confiants en l'ignorance des lecteurs. L'Église n'a jamais été moins indépendante du pouvoir civil que sous les premiers empereurs chrétiens ; la profonde reconnaissance avec laquelle elle acceptait les faveurs impériales, montre assez qu'elle n'avait pas l'idée d'en réclamer aucune comme un droit. Quand les anciens auteurs ecclésiastiques nous parlent de la convocation d'un concile, qui nomment-ils comme l'ayant ordonnée, le pape ou l'empereur ? Ont-ils jamais dit, par exemple, « le concile de Nicée sous Melchiade, » ou « le concile de Constantinople sous Libère, » de même qu'on a dit plus tard « le concile de Latran sous Innocent III, » ou « le concile de Trente sous Pie IV ? » — « C'est par concession, dit un auteur[1], ou tout au moins par tolérance, que Constantin et ses successeurs assemblèrent les premiers conciles généraux... Ainsi, c'est fort mal raisonner que de dire : Les empereurs ont assemblé les premiers conciles ; donc c'est à eux qu'appartient le droit de les assembler. » Ce serait mal raisonner, nous l'avouons ; mais aussi, ce n'est pas ce que nous disons. Notre seule conclusion, la voici : Si des conciles généraux, réputés légitimes, ont pu être convoqués par un empereur, ils n'est donc pas indispensable à leur légitimité qu'ils le soient par un pape. « Mais c'était *concession, tolérance...* » — Oui ;

[1] Prompsault.

voilà bien ce qu'il faut absolument dire, sous peine d'abandonner tout le système. Mais la preuve, où est-elle? Les Pères de Constantinople écrivent à Théodose qu'en les convoquant lui-même, il a *honoré* l'Église [1]. C'était un compliment, d'accord; mais vous n'irez pas faire à un concile œcuménique, infaillible, l'injure de penser qu'il eût tourné en compliment ce qu'il eût regardé, au fond, comme un sacrilége. Puis, cette même lettre, dans quel but était-elle écrite? C'était aussi par tolérance, sans doute, que le concile demandait à l'empereur, et cela dans les termes les plus formels, la confirmation de ses décrets. « Rendant à Dieu les actions de grâces qui lui sont dues, naturellement aussi nous te présentons ce qui a été fait dans le saint concile... Nous te prions en conséquence que le décret du concile soit ratifié aussi par des lettres de toi [2]. » Ainsi s'exprimaient les Pères de Constantinople, en 381. — En somme, ce n'est pas que nous soyons fort épris d'un état de choses où les conciles étaient dans la main des empereurs; mais il y avait loin de là à être dans la main des papes, à n'exister que par eux.

A cela près, Pie IV raisonnait juste. Il était clair que si tous les souverains avaient bien voulu se tenir dans l'immobilité respectueuse où on prétendait avoir vu jadis Constantin et Théodose, le concile eût été depuis longtemps terminé. Avec des anathèmes contre les hé-

[1] ... Litteris, quibus nos convocasti, Ecclesiam honore prosecutus es.

[2] Agentes autem Deo debitas gratias, necessariò quoque ea quæ acta sunt in sancto concilio ad tuam referimus pietatem... Rogamus igitur tuam clementiam ut per litteras quoque tuæ pietatis ratum habeatur concilii decretum.

rétiques et quelques réformes de détail, on s'en serait tiré en quelques mois... A moins qu'on n'eût pris une voie encore plus expéditive, celle de ne pas le convoquer.

XXVIII

Le cardinal de Mantoue était mort ; sa lettre pouvait être jetée de côté. Celle de l'empereur fit faire de sérieuses réflexions ; mais elles n'aboutirent qu'à un redoublement de précautions contre tout ce qui n'était pas livré au pape et aux siens. La réponse de Pie IV ne fut pas même envoyée. « On pensa, dit Pallavicini, que cette matière si abondante et si crue avait besoin d'être amollie et apprêtée petit à petit par la chaleur vitale de la parole, pour qu'elle devînt plus facile à digérer. » Le pape n'écrivit donc qu'un bref très court, où il remerciait l'empereur de son dévouement envers le Saint-Siége, de son zèle pour le bien de la chrétienté, de ses conseils au sujet de la réformation, de sa réserve, enfin, à accueillir de faux bruits. Il ajoutait que le cardinal Morone allait partir pour l'Allemagne, et lui présenterait plus en détail les observations à faire sur sa lettre.

En même temps, le pape donnait tous ses soins à s'unir plus étroitement avec le roi d'Espagne. L'arrivée d'un ambassadeur extraordinaire allait lui fournir l'occasion de faire, sans s'humilier, les plus grandes avances. Don Louis d'Avila fut donc reçu avec de grands honneurs ; Pie le logea dans son palais et l'accabla de poli-

tesses. Ses instructions, curieusement mélangées de soumission et de hardiesse, d'ultrà-romanisme dans certains points et d'ultrà-gallicanisme dans d'autres, rendaient fidèlement la position franche, mais fausse, que nous avons toujours vu occuper, à Trente, par les prélats espagnols. A côté d'une opposition formelle à la concession du calice, Philippe II réclamait hautement contre ce vieux *proponentibus legatis*, avec lequel, disait-il, le concile ne paraîtrait jamais libre. Il regrettait que la continuation n'eût pas été franchement déclarée dès la première session de la reprise ; mais plus il avait foi en l'autorité du concile, plus il lui tardait de voir l'assemblée porter enfin la main sur tout ce qu'il y avait à réformer dans l'Église. Le roi demandait, enfin, l'autorisation de lever encore pendant cinq ans le subside à lui accordé sur les biens de son clergé ; il lui fallait aussi une dispense de mariage entre sa sœur et son fils, cas épineux, que le concile avait parlé de mettre au nombre de ceux dans lesquels la dispense ne pourrait jamais être accordée. Sur ce dernier point, le pape répondit qu'il allait faire examiner la chose, et qu'il ne refuserait rien de ce qu'il pourrait accorder ; sur le premier, qu'il était tout disposé à accorder le subside, mais qu'il ne le pouvait, en conscience, tant que les prélats espagnols seraient à Trente, obligés à tant de dépenses. Que le roi l'aide donc à terminer le concile, et le subside sera immédiatement accordé.

Mais que pouvait Philippe II ? Malgré ses avis et ses ordres, les prélats espagnols continuaient à se montrer les plus indépendants de tous. Dans la question de l'autorité du Saint-Siége, ils étonnaient les gallicans eux-mêmes ; peu s'en fallait qu'ils n'arrivassent de plein saut

aux conséquences devant lesquelles ces derniers reculaient. « Que le pape nous rende ce qui est à nous, puisque nous lui laissons plus que ce qui est à lui ! » — avait dit un jour l'archevêque de Grenade. L'irritation avait passé peu à peu jusque dans cette nombreuse valetaille qu'entassaient dans la ville tant d'ambassadeurs et de prélats. Des rencontres sanglantes avaient lieu dans les rues. *Italie*, *Espagne*, étaient devenus deux cris de guerre, qui réunissaient en quelques minutes des centaines de combattants. Le 12 mars, ce fut une mêlée générale ; il y eut des tués et une foule de blessés. L'excès du mal amena enfin de sérieux efforts pour rétablir l'ordre ; mais les congrégations avaient été plusieurs jours interrompues, et jamais le concile n'avait moins ressemblé à un concile.

XXIV

Nous avons vu pourquoi le pape, très mécontent du cardinal de Mantoue, l'avait maintenu dans la présidence. La mort de ce prélat le laissait libre de se choisir un représentant plus dévoué. Ce fut le cardinal Morone ; un autre légat, le cardinal Navagero, lui fut adjoint. A peine étaient-ils en route pour Trente, qu'on apprit la mort de Seripandi, qui remplissait par intérim les fonctions de premier légat, et n'avait survécu que de quelques jours à son collègue. Il ne restait donc à Trente que Simonetta et Hosius. On décida de tout suspendre jusqu'à l'arrivée des deux nouveaux, et l'ardeur des querelles en fut un peu ralentie. Deux morts si rappro-

cliées avaient produit une vive impression ; le présent était sombre et l'avenir plus sombre encore. Deux légats tout ultramontains ne pouvaient qu'apporter de nouveaux éléments de défiance, et, sous ce rapport, les ultramontains eux-mêmes ne les attendaient pas sans crainte.

Ils voyageaient lentement. Le pape leur avait enjoint, assurait-on, d'arriver assez près des fêtes de Pâques pour qu'on ne pût leur demander de reprendre immédiatement les séances.

Le président n'arriva, en effet, que le samedi-saint, et on lui fit une réception magnifique. Dans la première congrégation, tenue le 13 avril, on apprit de sa bouche ce dont le bruit avait déjà couru, savoir qu'il allait immédiatement partir pour Inspruck. Cette nouvelle avait de quoi déplaire à peu près à tout le monde : aux Espagnols et aux Français, comme indice d'une alliance entre le pape et l'empereur ; aux Italiens, comme une faiblesse, car ils trouvaient peu séant que le président d'un concile se dérangeât pour aller visiter un prince ; aux impatients, comme un retard ; aux hommes religieux, enfin, comme une preuve que le concile allait continuer à être, avant tout et en tout, une affaire politique.

Quant au cardinal de Lorraine, qui avait vivement brigué le titre de légat, et avait fait, dans ce but, des avances peu gallicanes, il était allé cacher son dépit à Venise, non sans l'exhaler, devant ses amis, en des termes peu propres à donner du regret au pape de ne pas l'avoir nommé. Morone, au contraire, avait grande envie de le voir avant de partir pour l'Allemagne ; mais comme le rusé Lorrain ne voulait s'en-

gager à rien, il n'y eut pas moyen de le faire revenir à temps. Il n'arriva que le 20 avril, et Morone était parti le 16.

Cette ambassade en Allemagne n'avait été officiellement annoncée que comme une affaire de politesse et de bons procédés entre le pape et l'empereur; mais, au fond, c'était la plus délicate et la plus grave qu'il y eût eu depuis longtemps. D'abord, comme le pape commençait à ne plus voir de salut que dans un coup d'état qui mît le concile entièrement sous sa main, il fallait faire consentir Ferdinand à l'éventualité d'une translation à Bologne. En second lieu, comme il avait parlé de venir lui-même à Trente, ce que le pape redoutait extrêmement, il fallait l'y faire renoncer, et l'engager en même temps à venir à Bologne, en cas que l'assemblée s'y transportât; le pape s'y rendrait alors aussi, et lui remettrait solennellement de sa main la couronne impériale, cérémonie par laquelle Pie IV eût été heureux de rappeler le prétendu droit du Saint-Siége à distribuer les couronnes. En outre, une fois à Bologne, le pape se trouverait naturellement à la tête du concile; mais ce ne serait, assurait-il, que pour le mener à bonne fin, en proposant lui-même plusieurs des réformes demandées. Enfin, il fallait amener l'empereur à se désister d'une grande partie des demandes qu'il avait présentées ou approuvées. Dans ce but, Morone avait ordre de lui promettre qu'une fois le concile terminé, il obtiendrait directement du pape tout ce qui serait jugé nécessaire au bien de ses états, en particulier la concession du calice. — On ne s'explique pas comment le pape pouvait se laisser aller à espérer un pareil changement dans les idées et les plans de l'empereur.

En attendant, il crut devoir se prononcer énergiquement contre le traité de paix qui venait d'être conclu entre Charles IX et les protestants de France. Contrairement à un des plus anciens priviléges du royaume, en vertu duquel un évêque ne pouvait être jugé en première instance que dans le pays même et par douze évêques du pays, dix d'entre eux furent cités à comparaître personnellement à Rome, comme hérétiques et fauteurs d'hérésie. On avait procédé si secrètement et si vite, que l'ambassadeur de France n'avait pas eu le temps de protester; il se borna à remontrer que cette citation irrégulière ne serait pas reçue, et que, les évêques voulussent-ils obéir, le parlement et la cour s'y opposeraient. En effet, la citation fut comme non avenue. Tandis qu'on la publiait à Rome, le parlement de Paris enregistrait l'édit de pacification, portant, entre autres choses peu faites pour plaire au pape: « Que le royaume avait assez souffert; que le roi se déterminait à faire la paix et à accorder, sous certaines restrictions, la liberté de conscience, dans l'espérance qu'avec le temps, au moyen d'un saint et libre concile, soit général, soit national, on finirait par effacer toute désunion. » C'était un avenir que le passé ne garantissait guère; mais voilà encore un fait à l'appui de ce que nous avons surabondamment démontré, savoir que le concile de Trente, jusqu'à la fin de sa tenue, n'était à peu près nulle part considéré ni comme libre, ni comme général, ni comme répondant au but qu'on s'était proposé en le demandant.

Et ce n'était pas au sein même de l'assemblée qu'il s'élevait le moins de doutes, sinon sur sa légitimité, du moins sur l'autorité et la viabilité de ses actes. A l'é-

poque où nous voici arrivés, toutes les correspondances, toutes les relations portent l'empreinte de l'ennui et du dégoût. On voit des hommes qui n'ont plus foi en eux-mêmes ni en leur œuvre. Les uns se jettent en aveugles dans les inconséquences du libéralisme gallican ; les autres se serrent de plus en plus autour du pape ; mais de gens qui aient l'air de croire au concile, à sa mission divine, à l'avenir de ses actes, nous n'en voyons plus ou presque plus. L'Europe est là, tout autour, comme auprès du lit d'un mourant qui respire encore, mais dont on parle au passé, comme s'il était déjà mort. Ambassadeurs et princes ne protestent même plus. Précédemment, le roi de France se serait cru au moins obligé de dire pourquoi il n'acceptait pas le concile ; en mars 1563, il n'en fait pas même mention. Un concile saint et libre, dit-il, achèvera de consolider la paix; il est censé ignorer qu'il y ait quelque part une assemblée intitulée concile. Il est vrai que cette assemblée a peu répondu, jusque-là, à l'idéal que le roi s'en trace en parlant de consolider la paix. L'abîme entre la Réforme et Rome est plus profond que jamais ; mille sujets de querelle, jusque-là enfouis dans la poudre des écoles, se sont produits au grand jour de la chrétienté. « O ville de Trente, ville inhospitalière, s'écriait l'évêque de Budoa, qu'avec raison tu seras au ban des nations, comme pépinière de troubles ! » Et il avait fabriqué, sur ce thème, toute une parodie burlesque des menaces d'Ésaïe contre Jérusalem. C'était, nous l'avouons, un mauvais plaisant, un triste évêque ; mais il ne faisait que traduire en farces ce que beaucoup disaient et ce que presque tous pensaient.

En attendant, on ne faisait rien ou presque rien. Le

cardinal Navagero n'était arrivé que le 30 avril, porteur, disait-il, d'un ordre du pape pour travailler sérieusement aux réformes ; mais il avait ordre aussi de ne rien faire avant le retour du premier légat. Celui-ci avait été suivi à Inspruck par un envoyé du cardinal de Lorraine, chargé d'exciter l'empereur à tenir bon. Il n'obtenait donc rien, et les docteurs impériaux continuaient paisiblement leur travail sur les articles peu romains qu'on leur avait soumis.

Enfin, tandis que le cardinal de Lorraine intriguait à Inspruck contre le pape, il envoyait un de ses secrétaires présenter au pape lui-même l'assurance du plus profond dévouement. Aussi courut-il des caricatures où on le représentait avec deux visages, — au nord, un visage arrogant, au sud, un visage humble et soumis. Le pape, officiellement, ne voyait que ce dernier ; celui du nord, sans paraître le voir, il le voyait encore mieux. Mais le cardinal était-il donc le seul homme à deux visages ? Si on avait voulu peindre le pape, combien aurait-il fallu lui en donner ? Le concile lui-même, n'en avait-il jamais qu'un ? Et ne dirait-on pas, en somme, une de ces scènes de théâtre où les personnages se voient, s'entendent, sans avoir l'air de s'entendre ni de se voir ? Heureusement que la pièce n'a pas disparu avec les acteurs ; et cette pièce est devenue quelque chose de trop sérieux, pour que nous n'ayons pas le droit de scruter ce qu'elle valait aux yeux des spectateurs du temps, aux yeux des acteurs eux-mêmes.

LIVRE SIXIÈME

LIVRE SIXIÈME

SOMMAIRE

I. Coup d'œil sur la situation.— L'assemblée.— Les catholiques. — Les protestants. — Le pape. — Rome. — II. L'empereur commence à faiblir. — Le cardinal de Lorraine passe aux ultramontains.—Qu'est ce qu'un hérétique aux yeux de l'Église? — Il n'y a de conséquent, chez elle, que la persécution. — — On reprend la question du droit divin. — Le cardinal fait un second pas. — On est entraîné sur le terrain de l'autorité du pape.— III. Opinion de Lainez sur les dispenses et le droit de dispense. — Ses idées et son ton choquent à peu près tout le monde. — Il s'excuse. — Le cardinal arrête les protestations.

IV. Querelle entre les ambassadeurs de France et d'Espagne. — État de la question. — Un biais et ce qui s'ensuit. — Violences des ambassadeurs français. — Compromis. — Autres querelles du même genre.

V. Pourquoi on ne voulait pas voter sur la question du droit divin. — Elle est définitivement écartée. — Conséquences du vague dans lequel on l'a laissée. — Désaccord entre les docteurs. Est-il vrai que ce soit une question peu importante? — VI. Silence du concile sur tout ce qui tient à la papauté. — Est-il vrai qu'il ne se soit tû que parce qu'il l'a bien voulu? — Historique des discussions.

VII. Presque autant de questions omises que de questions décidées. — On essaye de rédiger un tableau des fonctions des sept ordres. — On échoue. — On avoue, malgré soi, la légitimité des suppressions opérées par la réforme. — Difficultés théologiques. — Si un laïque est apte à certaines fonctions sacerdotales, il ne peut être absolument inapte à certaines autres. — Le système romain n'est logique et clair qu'à la surface.

VIII. Les Espagnols persistent à vouloir qu'on s'explique. — Ils se désistent. — Joie des légats. — IX. Vingt-troisième session. Décret de réformation en dix-huit chapitres. — Résidence. — Conditions et formalités de l'ordination. — Conditions d'âge. — Autres points. — Les séminaires. — Historique. — Les séminaires sont un des fruits de la Réforme.

X. Étonnement universel à la vue des omissions. — L'assemblée reprend la question du mariage. — La discipline et le dogme y sont plus mélangés que dans aucune autre.— Décret ambigu. — Cinquante-six évêques voudraient qu'on parlât clairement, sans s'inquiéter des conséquences.

XI. Quarante articles présentés aux ambassadeurs. — Articles que ceux-ci voudraient y faire ajouter. — Pourquoi tant de cardinaux italiens, et toujours un Italien pour pape? — Les princes songent à prendre leurs sûretés contre les évêques. — Pie IV pousse à la clôture. — Les princes exigent la suppression de tout article contraire à leurs droits. — XII. Le parti ultra-romain. — Intervention du cardinal de Lorraine. — Son voyage à Rome. — Projet de décret sur les princes. — Prétentions exorbitantes. — Protestation de Du Ferrier. — Autres protestations. — Le concile est plus que jamais un chaos. — XIII. On consent à expliquer le *proponentibus*. — Congrégation confuse. — Vingt-quatrième session, plus confuse encore. — Les *succès* de Pallavicini.

XIV. Objections aux douze anathèmes du décret sur le mariage. — Contradictions, incohérences, détours. — Pourquoi l'indissolubilité n'a pas été formellement enseignée. — XV. Articles disciplinaires. — Mariages clandestins, dispenses, etc. — Articles de réformation. — Élections. — Conciles provinciaux et diocésains. — Visites, prédication, censures, projet d'un catéchisme, pénitences, salaires, concours, procédure ecclésiastique. — Pourquoi, après tant de décrets, on se plaignait encore de l'insuffisance du concile.

XVI. La reine de Navarre est citée à Rome. — Protestation du roi de France. — Le pape seconde les vues de Philippe II sur ce royaume. — On décide que la clôture aura lieu avant la fin de l'année. — La mauvaise santé du pape hâte les discussions.

XVII. Coup d'œil général sur les questions du purgatoire, du culte des saints, etc. — Question du purgatoire. — Discussion scripturaire. — Aveux involontaires dans le sens protestant.— Le purgatoire pourrait-il ne pas être formellement mentionné dans l'Écriture ?

XVIII. Le culte de la Vierge. — Marie dans les Évangiles. — Dans les Actes. — Dans les Épîtres. — Dans l'Apocalypse. — XIX. Historique.— La Vierge chez les Pères. — Grands éloges, mais aucune trace de culte. — Épiphane, Cyrille, Proclus. — XX. Le culte des saints. — Silence de l'Écriture. — Ce que suppose toute prière adressée à un mort. — La paix de ceux qui prient les saints. — Objection païenne. — Luther et les saints. — Manque-t-il quelque chose aux gens pieux qui ne les prient pas? — XXI. Que perdrait-on, en général, à ne pas les prier? — Le culte des saints est implicitement défendu dans beaucoup d'endroits de l'Écriture.— Il y a *un seul* médiateur.

XXII. Abus du culte des saints. — Est-il jamais resté et peut-il rester dans les limites tracées par le concile ? — Le vulgaire les invoque comme présents partout et comme puissants par eux-mêmes. — Preuves. — Les saints selon Châteaubriand. — XXIII. L'Église combat-elle les tendances du vulgaire? — Ce que penserait un païen rentrant à Rome, après dix-huit siècles d'absence. Julienne de Liége, et l'échancrure à la lune. — « On leur volerait Dieu, qu'il ne s'en apercevraient pas. » — Un mandement de l'archevêque de Lyon.—Faussetés et sophismes. — La Vierge, reine de l'univers. — Preuves. — Citations. — XXVI. La populace des saints. — Comment on en fabrique à Rome. — Reliques et culte des reliques.

XXV. Culte des images.—Le deuxième commandement.—Fraude. — Discussion. — Si les images ne sont rien par elles-mêmes, pourquoi y en a-t-il de plus vénérées que d'autres ? — Le culte des images est-il réellement autre qu'il n'était chez les païens ? — Le culte de la Vierge, culte de la beauté. — Questions à ses adorateurs.

XXVI. Les indulgences. — Historique. — Le concile tâche d'épurer la pratique, mais laisse toutes les obscurités de la théorie.

I

Nous approchons du dénoûment. Il ne sera donc pas sans intérêt d'exposer en deux mots où en étaient les

principaux intéressés. Peindre en détail ce qui s'agitait alors à Trente et autour de Trente, ce serait peindre le chaos.

Chez les membres de l'assemblée, nous l'avons déjà dit, ennui et découragement. Ajoutez à cela un oubli presque général des questions dogmatiques. Un étranger ne se serait pas douté qu'il y en eût encore à l'ordre du jour; il se serait cru dans une diète, bien plus que dans un concile.

Chez la généralité des catholiques, nous l'avons déjà dit aussi, désappointement, défiance, unanimité à sentir et presque unanimité à dire que ce n'était pas là ce qu'on avait attendu.

Chez les protestants, oubli et mépris. On ne leur parlait plus de se soumettre au concile. Au point où en étaient les choses, il n'eût pas été seulement déraisonnable, comme toujours, mais ridicule, de leur donner pour oracles du Saint-Esprit les décisions d'une assemblée où fermentaient tant de passions et d'intrigues.

Les princes, qui avaient toujours vu dans un concile, avant tout, le rétablissement de l'unité, illusion détruite dès les premières sessions, les princes, disons-nous, ne s'occupaient plus du concile que comme de ces affaires qu'on poursuit parce qu'on les a entamées, mais dont on n'espère plus rien. D'ailleurs, avec d'excellentes vues et d'excellentes intentions relativement aux abus en général, chacun tenait à conserver ceux dont il retirait en particulier quelque avantage, et, comme le disait très bien Pie IV, chacun voulait réformer tout le monde, excepté soi.

Le pape, enfin, tout en se plaignant bien haut de l'égoïsme des princes, comprenait sûrement mieux que

personne que c'était son ancre de salut. S'ils eussent été d'accord en tout, la résistance devenait impossible. Mais ce que les uns demandaient, les autres ne le demandaient pas, ou demandaient tout le contraire. Si ce n'était pas une raison pour refuser absolument, c'en était toujours une pour renvoyer indéfiniment l'affaire, ou la remettre au jugement du pape. Ainsi avaient successivement échappé au jugement du concile plusieurs points des plus délicats. Ce n'était pas qu'il n'y en eût plus d'un sur lequel tous les souverains étaient d'accord; tous, par exemple, étaient pour le droit divin dans l'épiscopat. Mais comme ils ne s'entendaient pas sur l'importance à donner à cette question, sur la nécessité de la trancher, sur la forme à prendre, c'en était assez pour qu'on s'appuyât de ces divergences, et qu'on évitât de prononcer.

Le pape, du reste, quoiqu'il eût plus à espérer du temps que de tout autre auxiliaire, était plus impatient, plus las, plus ennuyé que le concile. Dix-sept années de lutte avaient amené la cour de Rome à démasquer l'une après l'autre toutes ses batteries, à laisser voir toutes ses craintes, tous les détails et toutes les nuances de ses craintes. Elle calculait avec effroi ce qu'elle avait perdu par le concile, sinon en droits positifs, du moins en autorité morale; elle n'osait croire à la stabilité des décisions prises selon ses vues; elle savait trop bien, et on le lui disait assez, que ses intrigues n'avaient échappé à personne, qu'il n'y avait eu de trompés que ceux qui voulaient l'être. Si on lui avait dit qu'un jour viendrait où le recueil des canons de ce concile serait la citadelle de l'Église et de la papauté, la prédiction lui eût semblé un rêve; ce qu'il pouvait arriver de plus heureux, c'é-

tait, selon toutes les apparences du moment, qu'une fois le concile clos personne n'en parlât plus, ni en bien ni en mal.

II

L'essentiel était donc de le terminer. Morone, après de longues et inutiles conférences, était revenu d'Allemagne ; il n'avait à communiquer au pape que des réponses vagues, peu rassurantes. L'empereur avait dit que l'on ne pouvait songer à transférer le concile sans le consentement des rois d'Espagne et de France ; que les bonnes intentions du pape, auxquelles, pour sa part, il voulait croire, n'empêcheraient pas les suppositions fâcheuses sur le but de la translation ; que tous les évêques, selon lui, devaient jouir du droit de proposer, et qu'il fallait ou effacer le *proponentibus legatis*, ou déclarer qu'on n'avait pas entendu énoncer un privilége exclusif ; qu'il ne pouvait renoncer, enfin, à demander l'examen de ce qui avait été présenté en son nom et en celui du roi de France.

Mais lorqu'on vit ce même prince fléchir successivement sur tous les points, sauf celui de la translation, et fermer les yeux sur tous les expédients dont on usa pour arriver, tant bien que mal, à la clôture du concile, — on ne put croire que cette réponse inflexible eût été réellement son dernier mot à l'envoyé du pape. Le bruit courut que Morone avait été plus heureux qu'on ne l'avait cru à son retour, et qu'il n'avait lui-même eu l'air de le croire. On ne pensait pourtant pas qu'il eût converti

Ferdinand aux vues du pape ; mais on pouvait supposer qu'en lui montrant l'énormité des obstacles, il l'avait indirectement mis en demeure d'opter entre une rupture avec Rome et la prompte terminaison du concile, alternatives entre lesquelles un prince catholique ne pouvait guère hésiter, surtout en Allemagne, au centre de la Réforme. Nous ne pouvons savoir jusqu'à quel point ces suppositions étaient fondées ; mais l'événement les justifia. Nous verrons bien encore les représentants de l'empereur entraver quelquefois la marche de l'assemblée ; mais, qu'ils fussent ou non dans le secret, leur opposition s'arrêtera juste au point au delà duquel c'eût été une déclaration de guerre, et nous verrons l'empereur ne leur témoigner ni reconnaissance pour leurs efforts, ni regret formel de ce qu'ils auront échoué. Nous verrons aussi le cardinal de Lorraine, soit d'accord avec lui, soit de son chef, entrer définitivement dans les mêmes voies de déférence envers le pape et de conciliation entre tous.

On s'en aperçut, le 7 juin, à l'occasion d'un discours du président de Birague, envoyé par la cour de France pour justifier auprès du concile la paix accordée aux protestants. Cette paix, au point de vue catholique, avait en effet grand besoin de justification. Si on vous demande ce que c'est qu'un hérétique, et que vous cherchiez à le définir en vous basant sur les anathèmes romains, vous en ferez un être en révolte perpétuelle et volontaire contre tout ce qu'il y a de plus sacré, une espèce de monstre avec lequel il y a moins à pactiser qu'avec le dernier des brigands [1], puisque le brigand

[1] Ces héroïques Vaudois qui ont tant souffert et tant pardonné,

peut aller au ciel sur un seul mouvement de repentance, tandis que l'hérétique, à moins d'abjurer l'hérésie, en est irrévocablement exclu. Cela étant, ce ne peut être qu'un crime, et un crime énorme, que de les laisser en paix ; à plus forte raison en était-ce un de les avoir autorisés à célébrer leur culte et à rester constitués en églises. L'Église romaine a ce malheur qu'elle ne saurait être tolérante, même à demi et provisoirement, sans se mettre en contradiction avec des lois émanées d'elle, et dont la rigueur découle, non pas de nécessités passagères, mais de principes qu'elle a proclamés et proclame encore nécessaires, immuables, éternels. Dans le protestantisme, il n'y a de conséquent que la tolérance ; dans le catholicisme, il n'y a de conséquent que la persécution.

De Birague avait représenté la paix comme une nécessité politique, une trêve jusqu'à ce qu'on trouvât mieux. Ce mieux, de qui l'attendre ? Du concile, avait-il dit. Vieux compliment qui revenait dans toutes les harangues, et qui, depuis longtemps, n'en était plus un, parce qu'on ne manquait jamais d'ajouter ou de faire entendre que, si le concile pouvait faire du bien, c'était en commençant par être tout autre qu'il n'avait été jusque-là. L'orateur avait terminé, comme toujours, en traitant de léger et d'insuffisant tout ce qu'on avait fait. Une grande réforme intérieure pouvait seule, selon lui, acheminer au rétablissement de l'unité.

Le cardinal de Lorraine ayant pris la parole sur la réponse à faire à cette communication, on remarqua

Grégoire XVI les appelait encore, en 1832, « l'écume et l'opprobre du genre humain. »

qu'il laissa de côté ce qui tenait aux réformes, et s'en tint à développer les motifs politiques énoncés par l'ambassadeur. Il le fit avec force, avec éloquence. Le soin qu'il mit à arguer de la nécessité seule, sans y mêler aucune considération de justice, de tolérance, de pitié, rien, en un mot, qu'on pût regarder comme favorable aux protestants, fut tacitement accepté comme un gage au parti romain, comme un premier pas dans la voie où tout allait s'aplanir.

Il en fit bientôt un second.

L'éternelle question du droit divin, quoique repoussée sous tant de formes, n'était pas restée un seul jour sans reparaître, tantôt faiblement, comme pour mémoire, tantôt avec une vivacité nouvelle. Elle redevenait alors, pendant quelques jours, la seule importante. Chaque parti reproduisait ses raisons, et, après une crise plus ou moins longue, plus ou moins orageuse, chacun se retrouvait au même point qu'auparavant. La distance intermédiaire ne s'était pas rétrécie d'une ligne.

Le cardinal de Lorraine avait dit, à son arrivée, qu'il était pour le droit divin, mais qu'il ne tenait pas à ce qu'on en fît mention dans un décret positif. Plus tard, sans se contredire ouvertement, il avait fait cause commune avec les partisans de cette opinion ; elle était trop liée à tout le reste de ses vues pour qu'il pût, même le voulant, l'abandonner. Au sortir d'une conférence avec le cardinal de Ferrare, il avait publié lui-même que ce prélat l'avait vivement pressé de consentir à un décret où cette question fût éludée, mais qu'il avait refusé et refuserait toujours. Grande fut donc la surprise de ses amis et de ses ennemis, lorsque, le 11 juin, dans une conférence semi-officielle entre les légats et une ving-

taine d'évêques, il déclara que son opinion n'avait pas changé, mais que, pour en finir, il renonçait à la faire insérer dans le décret. Il n'y mit qu'une condition : c'était que le décret ne renfermât rien non plus de contraire à ce sentiment, ni même, ajouta-t-il, à l'idée de la supériorité du concile sur le pape.

Là-dessus, malgré la joie qu'une semblable ouverture devait causer dans le parti romain, grande querelle sur cette brûlante question de l'autorité du pape. L'archevêque d'Otrante s'emporta jusqu'à taxer d'hérésie l'opinion qu'il savait être celle du cardinal ; il n'y avait encore que Lainez qui eût exprimé aussi franchement sa foi en l'absolue et pleine supériorité du pape. Le cardinal répliqua, mais avec beaucoup de modération, et dans l'intention évidente de ne blesser personne. La querelle, habilement détournée, roula alors particulièrement sur les dispenses. Comme toujours, — car il n'y avait pas de question où l'on ne tournât dans un cercle, — les uns voulaient qu'il y eût des cas dans lesquels aucune dispense ne pût être accordée, les autres, que le pape en restât juge absolu. De guerre lasse, on s'arrêta ; mais il y avait eu assez d'aigreur entre le cardinal de Lorraine et le légat Morone, qui déjà, peu de jours auparavant, l'avait accusé d'attaquer, en congrégation générale, des choses qu'il avait paru approuver en particulier. Le cardinal comprit donc qu'il avait beaucoup à se faire pardonner, et il s'y appliqua de mieux en mieux. Une grande occasion allait lui en être offerte.

III

Le 16 juin, Lainez annonça qu'il allait répondre à tout ce qu'on avait dit ou insinué de contraire à l'autorité du pape.

Partant donc des principes énoncés dans son précédent discours, il passa en revue les diverses applications de la puissance papale, et tâcha de montrer qu'il n'en est aucune qui ne soit de droit divin. Selon lui, dire qu'une dispense du pape ne décharge pas d'une obligation envers Dieu, c'est enseigner aux hommes à mettre les décisions de leur conscience au-dessus de celles de l'Église, et se jeter, en fait, dans le principe protestant. « Embrassant dans son universalité tous les temps, tous les hommes, la loi divine est irrévocable ; mais, quant à la discipline ecclésiastique, dont les préceptes n'ont d'autre but que de *faciliter aux hommes l'observation des lois de Dieu*[1], elle peut subir des modifications, et c'est pour cela que l'Église a un chef qui peut dispenser de ses lois. Cette autorité, Jésus-Christ l'a remise au pape ; personne ne peut donc la lui disputer sans être en opposition avec la volonté du fondateur de l'Église. Une loi qui défendrait au pape d'exercer le droit de dispense serait, par là même qu'elle aurait des hommes pour auteurs, révocable de sa nature ; et *quand le pape s'engagerait par un serment solennel* à n'user jamais de cette

[1] Ne pourrait-on pas dire que voilà le principe fondamental du jésuitisme ? Ses dogmes, sa morale, sa politique, tout ce qu'il a fait de mal ou de bien, — tout est là.

faculté, sa promesse cesserait d'être obligatoire du moment que la charité conseillerait de la violer[1]. »

Ainsi, le seul droit que Lainez refusât au pape, c'était celui de s'interdire, même par serment, d'user du droit de dispense. Voilà donc l'omnipotence poussée au dernier des extrêmes qui puisse être conçu, celui où elle n'a plus la faculté de se lier elle-même. Le pape a beau jurer l'observation d'une loi : malgré son serment, malgré sa volonté même, il reste libre de ne pas l'observer.

Quant au concile, toujours selon Lainez, le pape étant incontestablement supérieur à chacun des membres, on ne voit pas comment il ne serait pas supérieur à l'assemblée elle-même. A lui seul appartient le pouvoir de réformer, si elles en ont besoin, chacune des églises dont les chefs composent le concile; on ne saurait donc soutenir que ces évêques réunis aient le pouvoir de réformer le corps entier de l'Église.

Les évêques ne s'étaient encore jamais entendu dire aussi franchement qu'ils n'étaient rien et ne pouvaient rien être. Les Italiens mêmes, habitués à n'être rien, mais qui n'avaient pu être entièrement insensibles au plaisir d'être quelque chose en qualité de membres d'un concile, trouvaient ces paroles dures. Ils se turent pourtant; mais les Espagnols, les Français surtout, ne pouvaient contenir leur impatience. Ce qui les choquait le plus, c'était le ton de Lainez. Seul, il s'était arrogé le droit de ne parler qu'au milieu de la salle, assis sur un siége apporté pour lui. Il était là comme un professeur dans sa chaire, presque comme un magistrat sur son tribunal. Les plus grands personnages n'obtenaient pas

[1] Pallavicini, l. XXI. ch. VI.

de lui l'honneur d'une réfutation directe, et son regard hautain accompagnait dignement la froide inflexibilité de sa parole.

Ce jour-là, cependant, il sentit qu'il était allé un peu trop loin. Apprenant donc que les prélats français étaient réunis chez le cardinal de Lorraine pour délibérer sur ce qu'il y avait à faire après un pareil manifeste, il leur fit offrir ses excuses, disant qu'il n'avait voulu offenser personne.

Offense ou non, le discours était là, et il s'agissait d'y répondre. La petite assemblée s'y préparait de son mieux; il n'y avait pas jusqu'à Hugonis, l'espion, qui, soit pour mieux cacher ses liaisons avec le pape, soit par conviction, ne parlât d'attaquer Lainez. L'un rappelait un passage, l'autre un autre; on s'excitait mutuellement à ne rien omettre, à ne rien pardonner. Tout promettait donc, pour le lendemain, quelques vigoureuses sorties. Le cardinal paraissait approuver. Puis, peu à peu, il lui vient des scrupules. « A quoi aboutira cette bataille? La majorité du concile n'en sera pas moins ultramontaine, prête à voter, si on l'y pousse, dans le sens du jésuite. Ce que nous pouvons désirer de mieux, c'est qu'elle ne vote pas. » Insensiblement, ces scrupules prennent la forme de conseils; et les conseils du cardinal équivalaient à des ordres. Les prélats renoncent à réfuter Lainez; les légats et le pape comprennent que le cardinal est désormais tout à eux.

IV

Avant d'aller plus loin, disons quelques mots d'une

querelle étrangère aux affaires du concile, mais qui contribuait depuis longtemps à compliquer toutes les difficultés et à envenimer tous les débats.

Dans toutes les cérémonies publiques de l'Europe, le pape ou ses représentants figuraient de droit au premier rang, l'empereur ou ses représentants au second. Le troisième, après avoir longtemps appartenu au roi de France, lui était disputé par le roi d'Espagne. Sous Charles-Quint, à la fois empereur et roi d'Espagne, il n'y avait pas eu lieu à contestation; mais, après avoir eu pendant quarante ans la préséance, les Espagnols étaient moins que jamais disposés à la céder.

Le comte Claude Quignonès de Luna, ambassadeur de Philippe II, était arrivé vers la fin de mars, et près de deux mois s'étaient écoulés à chercher comment on lui donnerait audience sans le placer de manière à offenser ou lui, ou les ambassadeurs français. On convint enfin que, pour cette fois, il aurait un siége isolé au milieu de la salle; mais il fut entendu que ce ne serait un précédent ni pour ni contre aucun des deux partis.

La question restait donc entière. Les légats en référèrent au pape, et, en attendant sa décision, les deux ambassadeurs rivaux évitaient de se trouver ensemble. Le pape avait soumis l'affaire à une commission de cardinaux. Leur avis unanime fut que l'ancienneté, dans ces matières, est la seule règle possible; qu'ainsi, la préséance appartenait aux Français. Mais il ne fallait pas songer, pour le moment, à publier une décision défavorable au seul prince qui se montrât bien disposé pour le concile et le pape. Après plusieurs semaines de recherches, on crut avoir trouvé un biais, mais on jugea

prudent de n'en rien dire jusqu'au moment de le mettre à exécution.

Le 29 juin, jour de la Saint-Pierre, comme tout le monde a pris place et que la grand'messe va commencer, on voit paraître un fauteuil que des valets vont poser, dans la ligne des prélats, entre le dernier cardinal et le premier patriarche. Au même instant, l'ambassadeur espagnol arrive et s'y place. Là-dessus, grande rumeur. La messe commence, mais personne n'y prend garde. Les Français murmurent tout haut; ils envoient demander comment on prétend s'y prendre pour offrir l'encens, car il faudra bien, pensent-ils, qu'on se décide alors à commencer par la France ou par l'Espagne. Les légats répondent qu'il y aura deux encensoirs; les Français déclarent que ce n'est pas l'égalité qu'ils veulent, mais la préséance. Ne pouvant les fléchir, on prie le comte d'agréer au moins que l'encens ne soit présenté à personne. Il refuse, puis consent, et la messe s'achève au milieu de l'agitation la plus vive.

Ce qui aggravait surtout l'affaire, c'était que les légats avaient déclaré n'agir que sur l'ordre exprès du pape. Pie IV se trouvait donc directement impliqué dans la querelle; mais tandis qu'il avait au moins l'approbation des Espagnols, les légats avaient le chagrin de voir qu'ils avaient mécontenté tout le monde, les Espagnols, pour n'avoir pas exécuté jusqu'au bout la décision du pape en leur faveur, les Français, pour l'avoir tenue secrète et avoir essayé de l'exécuter par surprise. Le cardinal de Lorraine en était particulièrement choqué, lui à qui on avait tant de fois promis qu'il n'y aurait pas de secrets pour lui. Il s'en plaignit vivement; et comme les légats lui représentaient qu'ils ne pourraient se refuser à exé-

cuter l'ordre du pape, le dimanche suivant, si l'ambassadeur espagnol les en requérait, il déclara que lui, alors, il monterait en chaire pour inviter les prélats à sortir, afin de ne pas être témoins et complices d'un pareil scandale. Les légats effrayés obtinrent du comte qu'il n'exigeât rien de quelque temps, et l'on renvoya encore une fois le tout au pape.

Des conférences avaient perpétuellement lieu chez les ambassadeurs. Celui d'Espagne paraissait tantôt près de se relâcher, tantôt décidé à demander la stricte exécution de la décision du pape, c'est-à-dire le maintien de la place qu'on lui avait donnée le 29 juin, et la présentation simultanée de l'encens. Quant aux ambassadeurs de France, ils étaient décidés à protester et à partir. Leur protestation, disaient-ils, ne serait ni contre les légats, ni contre le roi d'Espagne ou son représentant, ni contre le Saint-Siége, mais personnellement et directement contre le pape, auteur, selon eux, de tout le mal. Ce pauvre pape dont on avait persisté à parler avec un certain respect, tant qu'on ne s'était trouvé en contestation avec lui que sur les grands intérêts de l'Église, — on en faisait un monstre depuis qu'il n'avait pas osé être rigoureusement juste dans une question d'étiquette. Plusieurs Français ne parlaient de rien moins que de lui dénier son titre même de pape. Ils avaient entre les mains, disaient-ils, de quoi prouver qu'il avait acheté des voix au conclave; qu'ainsi, aux termes des anciens canons, son élection était nulle, et nul aussi, par conséquent, tout concile assemblé par lui. Du Ferrier rédigea une longue protestation dans laquelle, sans aller encore jusque-là, il s'attachait à représenter le pape comme n'ayant eu d'autre but que

de brouiller la France avec l'Espagne. « Père commun des chrétiens, il veut déshériter son fils aîné le roi de France; pour faire mentir l'Écriture, il lui donne une pierre au lieu de pain, un serpent au lieu d'un poisson. Un homme qui renie son fils n'est plus un père; les Français ne sont plus tenus de le reconnaître pour tel. »

Si cette protestation n'eût risqué d'en réveiller d'autres, les légats auraient pu ne pas s'inquiéter beaucoup d'une pièce aussi passionnée. Il était trop évidemment absurde que des catholiques se crussent en droit de réclamer la déchéance d'un pape parce qu'il leur avait fait tort dans une affaire tout humaine, dont il ne s'était même occupé que malgré lui. Mais comme la moindre attaque, même injuste, pouvait amener un ébranlement terrible, les légats firent des efforts désespérés pour que cette protestation n'eût pas occasion de voir le jour. Les ambassadeurs de l'empereur s'entremirent auprès de l'ambassadeur d'Espagne; le cardinal de Lorraine, auprès des ambassadeurs français. A l'ardeur de ses premières menaces avait succédé trop de calme, pour qu'on ne le suspectât pas d'avoir joué l'indignation; on estimait qu'il avait été tout heureux d'avoir à se montrer dans une affaire accessoire, pour y faire parade d'une indépendance qu'il n'avait plus dans les questions essentielles.

Malgré ces soupçons, que sa conduite allait bientôt changer en certitude, il s'était montré assez chatouilleux sur l'honneur français pour que les ambassadeurs du roi de France pussent l'écouter sans faiblesse. Ils consentirent donc à laisser au comte le fauteuil du 29 juin, et le comte, de son côté, se désista sur l'article de l'encens. On décida que cet arrangement serait regardé

comme provisoire, mais maintenu jusqu'à ce que les ambassadeurs reçussent de nouveaux ordres de leurs maîtres. Ces ordres, — il fut tacitement convenu qu'on ne les ferait arriver qu'après la clôture du concile[1].

Nous avons omis diverses querelles du même genre, qui s'étaient successivement élevées entre les ambassadeurs de Portugal et de Hongrie, de Bavière et de Venise, etc. Sans faire autant de bruit, elles n'avaient pas peu contribué à entretenir le malaise et l'irritation.

V

Cette crise apaisée, on se remit au travail, mais avec le sentiment qu'on ne s'entendrait jamais sur la question du droit divin, et que, à moins de l'omettre, tout serait indéfiniment arrêté. Ce n'était pas pour le parti romain, comme nous l'avons déjà dit, une question de majorité; il n'était pas douteux qu'une votation générale ne lui donnât la victoire. Ce qui l'arrêtait donc, c'était la crainte d'une minorité trop forte et de protestations trop vives pour qu'on osât regarder le vote comme acquis; et alors, qu'en faire? « Les neuf dixièmes des Pères, dit le jésuite Biner, s'accordaient à reconnaître la supériorité du pape sur le concile, et pourtant, sur les réclamations de quelques Français, on ne la déclara pas. » *Neuf dixièmes*, c'est beaucoup dire; les

[1] On sait que la question ne fut définitivement vidée, en faveur de la France, que sous Louis XIV, juste cent ans après.

anti-romains, à cette époque, formaient au moins le quart de l'assemblée. Quoi qu'il en soit, nous ne saurions admettre, comme l'auteur que nous venons de citer, que ce fait soit à la louange du concile. S'il s'agissait d'une assemblée politique, nous conviendrions volontiers que c'était prudence, réserve, sage respect pour la minorité ; dans un concile, il y aurait là, ce nous semble, bien plus matière à blâme qu'à éloge. Ce que les neuf dixièmes de l'assemblée, selon vous, regardaient comme une vérité, — vous avouez que des considérations humaines ont empêché qu'on ne le votât ! Le Saint-Esprit a reculé devant « quelques Français ! » Les ennemis du concile n'ont jamais rien dit de plus fort sur ses contradictions et ses misères.

Ce ne fut pourtant pas sans peine que les chefs de la majorité la déterminèrent à se taire. Échauffés par la querelle, sûrs de l'emporter, beaucoup d'Italiens voulaient qu'on allât aux voix ; mais les légats, sur l'ordre exprès du pape, les y firent renoncer. Le sujet, cependant, n'en restait pas moins à l'ordre du jour ; il fallait l'en faire ôter. Ce fut encore le cardinal de Lorraine qui ménagea et proposa l'omission. Comme il ne s'agissait plus alors que de voter sur une motion d'ordre, la simple majorité suffisait. On vota, et la question fut définitivement écartée.

Le voilà donc à tout jamais relégué parmi les points incertains, cet article fondamental de la hiérarchie romaine. Avec les décrets de Trente, un évêque vous répondra sans hésitation, sans erreur possible, selon lui, sur une foule de choses que la révélation n'enseigne pas, que l'homme n'a pu ni voir ni savoir ; mais demandez-lui si c'est de droit divin qu'il est supérieur aux prê-

tres, si c'est de Dieu ou du pape qu'il tient son pouvoir..... Il se taira. S'il parle, il ne peut vous donner que son opinion privée. Vous parût-elle bonne et n'eussiez-vous rien à répondre, vous pourrez toujours objecter que c'est son opinion, qu'il ne peut vous la garantir, que son Église, enfin, n'a que faire d'être infaillible et d'avoir des conciles, pour laisser dans le vague un sujet de cette importance. Cette certitude que Rome se prétend seule en état de donner, l'évêque ne l'a pas, ne l'aura jamais, à moins d'un nouveau concile, sur ce que tout homme appelé à un ministère quelconque a le plus besoin de savoir, la nature et la source de son autorité. Prétendra-t-il qu'il lui suffit, en pratique, de parler et d'agir au nom de l'Église? Mais il n'est ni élu ni institué par elle; il ne reçoit directement d'elle aucune mission. Puis, c'est de droit qu'il s'agit, non de pratique. De qui reçoit-il la mission de parler au nom de l'Église? Voilà la question. Répondra-t-il qu'il la reçoit du pape? C'est encore vrai; mais vrai actuellement, vrai en fait, et il faudrait pouvoir dire si c'est vrai en droit, vrai absolument, et voilà où commence le désaccord. A Fribourg, « tout évêque qui n'a pas été institué ou reconnu par le pape, est un intrus, un faux pasteur [1]. » A quelques lieues de Fribourg, « les évêques légitimes sont ceux qui sont institués *selon les règles de l'Église*, et qui sont en communion avec le pape. Conformément à la discipline *actuelle* de l'Église, en vigueur depuis *plusieurs* siècles, c'est Notre Saint-Père le pape qui institue les évêques [2]. » Entre ces deux en-

[1] Catéchisme de Fribourg.
[2] Catéchisme de Saint-Claude.

seignements, identiques dans leurs résultats actuels, la distance est grande, immense. Dans l'un, le pape est la source ; dans l'autre, il n'est que le canal, et même que le canal *actuel* : l'Église pourrait déléguer à d'autres, si elle le trouvait bon, le pouvoir d'instituer des évêques. C'est donc comme si, dans un même État, deux catéchismes politiques enseignaient, l'un, que l'autorité émane du prince, l'autre, qu'elle émane du peuple. Les résultats pratiques auraient beau être momentanément les mêmes ; qui prétendrait que les deux catéchismes soient d'accord ? Qui trouverait ce dissentiment léger ? C'est pourtant ce qu'on est obligé de faire pour sauver l'unité romaine. Mais quand le bon sens ne crierait pas que cette question est, au contraire, à la base de toutes, — qu'on veuille bien se rappeler le concile y consacrant plus de temps, y mettant plus d'ardeur qu'à aucune autre, y revenant, malgré lui, à tout propos, — et qu'on nous dise, après cela, si c'est pour l'avoir trouvée légère qu'il l'a laissée de côté.

VI

Or, ce n'est pas seulement sur la papauté envisagée dans ses rapports avec l'épiscopat, mais sur la papauté elle-même, son essence, son origine, sa place dans la hiérarchie et dans l'Église, que notre concile a gardé le plus complet silence. Nous l'avons déjà remarqué ; mais on voudra bien observer aussi combien est contraire aux faits la réponse qu'on est obligé de faire aux arguments tirés de cette étrange omission. « Si le concile, nous

dit-on, n'a rien enseigné sur ce point, c'est que la suprématie du pape lui a paru suffisamment établie par l'assentiment universel de l'Église. » Rien de plus faux. D'abord, le concile ne s'était nullement astreint à ne parler que de ce qui avait besoin d'être fixé ; nous l'avons vu enseigner beaucoup de choses sur lesquelles il n'y avait depuis longtemps aucune incertitude parmi les catholiques. Il n'y avait donc, sous ce rapport, aucune raison pour ne pas parler du pape. En second lieu, nous avons vu l'assemblée s'attacher toujours de préférence aux points attaqués par les protestants. Qu'avaient-ils plus attaqué que le pape? Sur quoi eût-il été plus naturel de les confondre et de les anathématiser?

Enfin, allons aux faits. Pour pouvoir soutenir que, si le concile omit ce point, c'est qu'il ne trouva pas nécessaire d'en parler, il faudrait pouvoir dire qu'on décida d'emblée de le laisser de côté, et qu'il n'y eut aucune tentative pour lui donner place dans le décret.

Loin de là ; dès la première présentation des articles sur le sacrement de l'Ordre, c'est-à-dire plus de huit mois avant la session dans laquelle nous les verrons publier, il est question d'en rédiger un sur le pape. Aucune formule n'est encore officiellement proposée, mais aucun orateur ne paraît croire qu'on puisse se dispenser d'en chercher une ; parler du pape à l'occasion du sacrement de l'Ordre, c'est, à leurs yeux, tout aussi naturel que de parler de la Messe à propos de l'Eucharistie. Après cinq semaines de débats, durant lesquelles la question de la papauté n'est pas un seul jour séparée de celle du sacerdoce en général, le cardinal de Lorraine propose deux canons, dont l'un déclare les évêques institués de droit de divin, et dont l'autre anathé-

matise l'opinion « que saint Pierre n'ait pas été établi prince des apôtres, vicaire suprême de Jésus-Christ ; qu'un souverain pontife ne soit pas nécessaire ; que les successeurs légitimes de saint Pierre n'aient pas eu constamment la primauté dans l'Église. » Attaqué par les uns comme donnant trop au pape, par les autres comme ne lui donnant pas assez, cet article sert pendant un mois de texte à la discussion. Les légats le communiquent au pape ; le pape y ajoute ce qui lui paraît y manquer, et le renvoie aux légats. Dans cette nouvelle rédaction, anathème à qui dira « que les successeurs légitimes de saint Pierre n'aient pas été constamment les pères, les pasteurs, les docteurs de tous les chrétiens, et qu'il ne leur ait pas été donné par Jésus-Christ, dans la personne de saint Pierre, le plein pouvoir de régir et de gouverner l'Église universelle. » Et la discussion continue pendant trois mois sur ce nouveau terrain.

Il demeure donc avéré que ni les évêques, ni les légats, ni le pape, ni personne, n'eut primitivement l'intention de ne pas parler du pape ; qu'ainsi, comme nous l'avons avancé, la seule cause du silence que l'on garda sur son compte, ce fut l'impossibilité de s'entendre. La meilleure preuve, enfin, qu'on ne se considérait point comme d'accord par le seul fait de reconnaître, en gros, la primauté du pape, — c'est qu'il ne fut jamais question de sortir d'embarras par un article où on se bornât à reconnaître en deux mots cette primauté. Les moins scrupuleux sentaient qu'il serait ridicule d'englober sous un même terme les opinions profondément diverses qui s'étaient fait jour en l'interprétant. Est-on mieux d'accord aujourd'hui? On paraît l'être ;

mais il n'en est pas moins acquis à l'histoire que le concile de Trente n'a pas osé ou n'a pu, après plusieurs mois de travail, rien enseigner sur le compte du pape[1].

VII

Le grand obstacle était levé. En donnant les mains, pour en finir, à l'omission d'un point de cette importance, chaque parti avait pris, en quelque sorte, l'engagement d'abandonner de même toute question sur laquelle on craindrait de ne pouvoir s'accorder. Nous aurons à noter, d'ici à la fin du concile, presque autant de questions omises que de questions décidées.

On commença par enlever du projet de décret sur la résidence tout ce qui pouvait choquer ou les partisans ou les adversaires du droit divin. La résidence se trouva n'être plus ordonnée ni de par le pape ni de par Dieu ; on se borna à la prescrire comme naturelle et néces-

[1] Quel contraste entre ce silence et la hardiesse des papes, lorsqu'ils ont à dogmatiser sur la nuageuse origine de leurs droits! Écoutez Alexandre VII, écrivant à l'université de Louvain. « Cet excellent précepte, *tant de fois inculqué par la voix de notre Sauveur*, de garder les commandements de l'Église, et d'écouter la voix du pasteur qu'il a établi son vicaire... » Voilà pourtant ce que le cardinal Pacca citait, il n'y a pas vingt-cinq ans, comme un oracle. S'il faut déjà passablement d'audace pour prétendre que Jésus-Christ ait entendu se créer un vicaire, — quel nom donner à l'inconcevable impudence avec laquelle un pape ose affirmer que l'ordre de lui obéir a été formulé, *inculqué*, et cela *tant de fois*, *par la voix* même du Sauveur! Avec ces lignes d'une main et l'Écriture de l'autre, il y aurait de quoi dégoûter de la papauté quiconque hait la fraude et ose encore réfléchir.

saire. C'était, à beaucoup d'égards, ce qu'on pouvait faire de mieux, car il n'y a pas de meilleur moyen de recommander un devoir que d'en appeler franchement, toute argutie omise, à la loi sacrée du devoir; mais il y avait de quoi être un peu confus en songeant qu'on était resté des années à se quereller sur la résidence, pour n'en dire, en définitive, que ce qu'on en eût dit le premier jour si on avait su s'en tenir au simple bon sens.

Après avoir décrété les sept ordres, il eût été naturel d'en indiquer les diverses fonctions. On l'essaya ; mais ce tableau, longuement élaboré, se trouva ressembler si peu à l'état réel des choses, qu'on vit bientôt l'impossibilité de le transformer en loi.

.Depuis plusieurs siècles, en effet, les trois ordres majeurs (sous-diaconat, diaconat et prêtrise) étaient les seuls dont l'existence ne fût pas purement nominale. L'impossibilité d'avoir dans toutes les églises un portier et un acolyte qui fussent dans les ordres avait conduit à les remplacer par des laïques, souvent par des enfants. Même dans les églises pourvues de ce genre de ministres, ce n'étaient pas eux, mais des bedeaux, des sacristains, des enfants de chœur, comme cela a encore généralement lieu, qui veillaient aux portes, soignaient le matériel, servaient à l'autel [1], etc. Décréter que ces gens reçussent l'ordre correspondant à leurs fonctions, c'eût été les incorporer au clergé, ce qui aurait eu de grands inconvénients; décréter que les titulaires s'acquittassent des fonctions, c'eût été rabaisser la dignité sacerdotale, car on ne pouvait espérer de ramener les

[1] Les fonctions de lecteur et d'exorciste, considérablement réduites, étaient exercées par les prêtres.

peuples à regarder comme honorable et sacré ce qu'ils ne se rappelaient plus avoir vu faire que par des domestiques. D'un autre côté, ne rien faire pour empêcher ces quatre ordres de tomber définitivement en désuétude, c'eût été donner gain de cause aux protestants, qui les avaient abolis comme inutiles.

On prit donc un milieu. Laissant de côté tout détail sur les fonctions de ces ordres, on décréta, en principe, qu'elles ne devaient être exercées que par des gens régulièrement ordonnés. On restreignit ensuite l'application de la règle aux églises cathédrales, collégiales et paroissiales, *autant que faire se pourra sans inconvénient* [1]. On ajouta, enfin, qu'à défaut de gens ordonnés et célibataires, tout homme de bonnes mœurs pourrait exercer ces fonctions.

Le concile ne faisait donc, en somme, que consacrer ce que l'usage avait partout établi. C'était sage ; mais reconnaître aussi ouvertement la possibilité de se passer de portiers, de lecteurs, d'exorcistes et d'acolytes ordonnés, c'était arriver assez mal au but indiqué dans le préambule du décret, où il est dit : « De peur que ces fonctions ne soient rejetées par les hérétiques comme oiseuses [2]. » De plus, après d'aussi larges concessions, que devient le canon où l'admission des sept ordres est rangée parmi les choses de foi ? Comment peut-on dire anathème à qui n'en reconnaîtra pas sept, tout en avouant qu'il y en a quatre dont l'Église peut se passer et se passe en effet ?

Cet aveu n'est pas moins grave comme venant à l'ap-

[1] Quantum fieri commodè poterit.

[2] Ne ab hæreticis, tanquàm otiosa, traducantur.

pui de ce que nous avons dit sur les difficultés théologiques du sacrement de l'Ordre. Si les sept ordres sont autant de parties d'un même sacrement, et qu'il y en ait cependant plusieurs dont les fonctions puissent être remplies par des laïques, où sera la limite? Où est-ce que l'immixtion des laïques commencera décidément à être un sacrilége? Comment comprendre un sacrement, un tout unique et parfait, dans lequel certaines parties soient d'une nécessité indispensable, absolue, tandis que certaines autres sont inutiles? Au point de vue de la discipline et du bon ordre, l'Église romaine a incontestablement raison de vouloir que certaines charges soient le partage exclusif de ses ministres ; ce que nous voulons dire, c'est que, si la nécessité suffit pour autoriser un laïque à remplir les fonctions de quatre ordres, on ne voit plus pourquoi la même raison ne l'autoriserait pas à remplir les fonctions de cinq, de six, de sept, et pourquoi, par exemple, dans une île déserte, des naufragés ne pourraient pas faire choix d'un d'entre eux pour leur distribuer la Cène.

Nous voilà donc ramenés, par un autre chemin, à l'objection qui s'était déjà présentée à nous dans la question du Baptême. Si un laïque peut baptiser, disions-nous, on ne saurait logiquement soutenir, quand même l'histoire apostolique ne prouverait pas le contraire, qu'il soit radicalement inapte à administrer tout autre sacrement. Si un laïque, disons-nous maintenant, peut remplir les fonctions conférées par certaines parties du sacrement de l'Ordre, qui est un, — sur quoi se fonder pour le déclarer radicalement et absolument inapte aux fonctions conférées par le reste du sacrement? — Nouvelle preuve à l'appui de ce que nous avons tant eu oc-

casion de répéter, que la clarté des théories romaines n'est le plus souvent qu'à la surface, et qu'il n'est pas besoin de creuser bien profondément pour y trouver des embarras et des obscurités.

VIII

A force d'omissions, on commençait à espérer que la session pourrait avoir lieu au jour fixé, savoir le 15 juillet 1563. Le cardinal de Lorraine en avait fait son affaire ; il ne tint pas à lui que tout ne fût prêt plusieurs jours avant cette époque.

Malheureusement, les Espagnols ne s'étaient pas encore tous rendus et ne parlaient pas de se rendre. Dans la congrégation du 9, l'archevêque de Grenade se prit encore à dire que c'était une chose indigne d'avoir si longtemps amusé les Pères sur la question du droit divin, pour la laisser enfin sans solution. Il déclara que ni lui ni les siens ne changeraient jamais d'avis ; que c'était, à leurs yeux, non-seulement une erreur, mais une hérésie que de penser autrement. Il savait pourtant bien que cette *hérésie* était l'opinion de la cour de Rome et de la majorité du concile. Comment arrangeait-il cela, dans sa conscience de catholique et d'archevêque ? Et quand il parlait de ne jamais changer d'avis, que se proposait-il donc de faire si le concile, d'accord avec le pape, eût tranché la question dans un sens contraire au sien ? L'avant-veille de la session, il se rendit encore chez le comte de Luna pour l'exhorter à protester, au nom de

l'Espagne, contre l'omission du décret qu'il était décidé à réclamer, lui et ses collègues, jusqu'au dernier moment. C'eût été un curieux spectacle que celui d'un ambassadeur réclamant en faveur d'un dogme ; c'en est déjà un assez curieux que de voir des évêques lui demander une pareille démarche, et nous pourrions joindre ce fait à tous ceux qui nous ont paru démontrer combien on s'entendait peu, à cette époque, sur la nature et l'étendue de l'autorité d'un concile. Le comte s'y refusa. Il essaya même, mais en vain, de détourner ses compatriotes de leur projet de protester.

Les légats ignoraient cette conférence ; ils se croyaient au bout de leurs travaux. « Au moment de fermer les dépêches qu'ils envoyaient à Rome pour y annoncer l'heureuse nouvelle, ils reçoivent un message de l'ambassadeur espagnol. Il a fait en vain les plus grands efforts, dit-il, pour engager ses compatriotes à céder ; il croit, en conséquence, qu'on ne pourrait tenir la session sans s'exposer à blesser l'Espagne entière [1]. » Les légats persistent. Ils convoquent une dernière congrégation générale. Italiens, Français, Allemands et autres, excepté six, adoptent unanimement les décrets tels qu'ils ont été arrangés ; les Espagnols sont inébranlables. Ils votent silencieusement ; c'est en pleine session qu'ils protesteront. L'anxiété est au comble ; les légats délibèrent ; ils n'osent plus ni tenir ni renvoyer la session. Que faire ? On suppliera l'ambassadeur de tenter un dernier effort auprès des prélats rebelles. Il les revoit donc encore une fois ; il prie, presse, conjure, et leur arrache enfin, dans la soirée, la promesse de ne pas protester le lendemain.

[1] Pallavicini, l. XXI, ch, XI.

Laissons parler Pallavicini. Le bonheur des légats, à cette nouvelle, semble être devenu le sien ; son style tourne à l'épopée : « Les légats, dit-il, se disposaient à prendre un repos qui se fait longtemps attendre, même sur un lit de plume, quand l'esprit est tourmenté par un aiguillon cuisant, au moment où ils reçurent cette joyeuse nouvelle. Elle fut pour eux la liqueur enchanteresse dont Homère enivre ses héros. Ils goutèrent quelques instants de sommeil, jusqu'à l'heure où l'aurore les appela à une session, fruit de tant de fatigues et de sueurs, objet d'espérances si vives et si diverses. Bien ignorant ou bien calomniateur serait celui qui accuserait la nature, comme une injuste marâtre, d'avoir mis le plaisir au prix de tant de travaux et de peines ! De même que l'abeille distille la douceur de son miel de l'amertume du thym, de même, par les labeurs actuels, nous préparons le sujet de nos joies pour l'avenir. » Voilà de bien grands mots pour dire qu'on a eu grand peur, et c'est bien la première fois, à notre connaissance, qu'on s'est avisé de chanter victoire pour avoir obtenu qu'il n'y eût pas de combat.

IX

Elle eut donc enfin lieu, après dix mois de délais, cette fameuse vingt-troisième session. Les Espagnols tinrent parole. Ils ne protestèrent pas, et la plupart même votèrent sans observations. Trois ou quatre, pour ne pas paraître abandonner leur ancienne opinion, déclarèrent voter dans l'espérance qu'on développerait plus tard

ce qui en avait besoin. Ils savaient bien qu'on ne le ferait pas.

Le décret de réformation contenait dix-huit chapitres.

Nous avons parlé du premier, celui de la résidence. Plein de bonnes choses, mais d'exhortations plutôt que d'ordres, il ne pouvait avoir et n'a réellement pas eu plus d'effet que celui de la sixième session. Parmi les motifs légitimes de non-résidence, on avait mis « le service de l'Église ; » à quoi le cardinal de Lorraine, qui ne s'oubliait jamais, avait fait ajouter « le service de l'État. » On avait pourtant obtenu, non sans beaucoup d'opposition de la part des ultra-romains, que l'obligation de la résidence fût étendue aux cardinaux.

Les chapitres suivants réglaient les conditions et formalités disciplinaires de l'ordination, soit pour les évêques, soit pour les prêtres. Le douzième déterminait que nul ne serait sous-diacre avant vingt-deux ans, diacre avant vingt-trois et prêtre avant vingt-quatre. Le sixième, qu'on ne pourrait obtenir aucun bénéfice avant quatorze ans. Comme il s'en donnait fréquemment à de tout jeunes enfants, cette règle était un progrès ; mais il est clair qu'en même temps elle sanctionnait un grave abus. Un enfant de quatorze ans n'est pas plus capable d'être abbé qu'un enfant de douze ou de six. On avait mis dans le premier projet que les évêques nommés par les princes seraient, avant d'être institués par le pape, examinés par le métropolitain ; mais cette garantie avait été repoussée par les Italiens comme contraire à l'indépendance du pape, et, par les prélats étrangers, comme blessante pour les princes. — Ces chapitres, en somme, renfermaient un grand nom-

bre d'excellentes dispositions auxquelles il n'a manqué que d'être mieux exécutées.

Dans le quinzième, il était dit qu'aucun prêtre, soit séculier, soit régulier, ne confesserait dans un diocèse sans l'autorisation de l'évêque. Loi importante, que les évêques avaient sollicitée en vain dans les premiers temps du concile.

Le seizième portait qu'on n'ordonnerait aucun prêtre sans l'attacher à une église. Beaucoup de prélats avaient demandé qu'il en fût de même des évêques ; mais le parti romain avait tenu à conserver au pape le droit de conférer l'épiscopat à titre honorifique.

Le dix-septième traitait des ordres mineurs. Nous en avons parlé plus haut.

Dans le dix-huitième, enfin, il s'agissait de l'institution des séminaires. Arrêtons-nous-y un moment.

Le concile de Trente n'eût-il produit que ce décret, il aurait, a-t-on dit, des droits éternels à la reconnaissance de l'Église. Cela se peut. L'idée était belle, grande ; nous ne nous arrêterons pas à rappeler combien d'inconvénients s'y trouvent cependant joints à d'incontestables avantages. Nous demanderons seulement comment il se faisait qu'un pareil décret fût encore à faire. Avec tant de puissance et de richesses, l'Église ne s'était encore jamais sérieusement occupée d'assurer à ses ministres une éducation digne d'eux. Tout se réduisait, sur ce point, à quelques injonctions vagues, à quelques anciens canons fixant le minimum de savoir, ou, pour mieux dire, le maximum d'ignorance que les candidats pourraient apporter ; encore ces règles étaient-elles constamment violées. Le peu de culture de tant de prêtres actuels, surtout dans les pays

totalement catholiques et sans contact avec les nations instruites, montre assez ce qu'ils devaient être avant les séminaires, à une époque où il suffisait de savoir lire pour être au-dessus des neuf dixièmes de la population. A toutes les époques, il y en a eu de savants; mais combien? Hors des universités et des hautes charges, c'est-à-dire dans la presque totalité du clergé inférieur, à peine trouvait-on çà et là un homme initié même aux faibles lumières de son siècle. La Réforme, au contraire, n'avait pas plus tôt joui de quelques moments de paix, qu'elle avait donné tous ses soins à s'assurer des pasteurs instruits et capables. Si elle n'avait pas établi des séminaires, — qu'elle a toujours trouvés, avec raison, beaucoup trop semblables à des couvents,— elle avait partout fondé des écoles, devenues, en peu d'années, les rivales des vieilles universités. L'Église s'en était émue. Elle se sentait entraînée, comme le siècle, vers une époque où les ignorants auraient tort. Sans attendre les ordres ou le secours d'un concile, plusieurs évêques avaient déjà fait des efforts pour se procurer des prêtres un peu moins au-dessous de leur vocation. Il existait, en fait, des séminaires; le concile n'avait qu'à en généraliser l'établissement.

Les évêques furent donc autorisés à lever sur les revenus ecclésiastiques de toute espèce les sommes nécessaires pour couvrir la dépense. On arrêta, en même temps, que tout chanoine théologal serait tenu de remplir dans ces écoles les fonctions d'enseignement jadis attachées à ce titre, ou de s'y faire remplacer, à ses frais, par un professeur capable. Tout ce décret est fort bien entendu; aussi nous a-t-il paru important de constater combien la Réforme avait

contribué à le rendre nécessaire et à en préparer l'exécution.

X

L'utilité n'en était cependant pas encore tellement évidente, que le public ne se récriât sur la stérilité d'une session si longuement et si laborieusement préparée. La querelle du droit divin avait tenu pendant tout ce temps en éveil tous les théologiens, toutes les universités, toute l'Europe. On l'avait vue, avec un redoublement d'intérêt, arriver peu à peu sur le terrain de la papauté même ; amis et ennemis étaient dans une inexprimable attente. Aussi avait-on depuis plusieurs jours les décrets sous les yeux, qu'on se demandait encore s'il était vrai, s'il était possible que le concile eût osé se taire sur un pareil sujet.

A Trente, comme il était fort à craindre que la discussion ne recommençât, on se hâta de reprendre le décret sur le mariage, déjà élaboré par l'assemblée. On l'avait laissé de côté, en dernier lieu, non-seulement parce que l'autre avait absorbé toute l'attention et tout le temps, mais aussi à cause des difficultés qu'on y rencontrait.

Il n'y avait encore eu, en effet, aucun sujet où le dogme et la discipline se trouvassent plus mélangés, et nous avons déjà vu plusieurs fois combien ce mélange avait d'inconvénients. Dès qu'on s'y fut remis, les mêmes difficultés se présentèrent, grossies de tout ce qu'un long délai avait laissé préparer d'arguments pour

ou contre chaque opinion. La question la plus délicate, avons-nous dit, était celle de la validité des mariages contractés sans l'intervention du pouvoir civil. On n'osait les déclarer bons ; et cependant, en dépit de toutes les distinctions imaginées pour expliquer comment un sacrement peut être nul quand il ne lui a manqué aucun de ses éléments religieux, la logique revenait toujours à la charge. On se disait malgré soi que, si le mariage est un sacrement, l'omission de formalités civiles ne peut pas plus le faire considérer comme nul qu'elle ne pourrait empêcher la transsubstantiation de s'accomplir. On aurait même pu aller encore plus loin, car si l'Église ne peut faire que l'hostie consacrée redevienne pain, on ne voit pas comment le sacrement de Mariage, dès qu'il est accompli, peut, en aucun cas, être réduit à néant. Ce qui effrayait, non sans raison, c'étaient les conséquences ; c'étaient aussi les réclamations des princes, car ils n'avaient cessé de protester contre les mariages clandestins, et les ambassadeurs français, en particulier, avaient formellement demandé qu'on les déclarât nuls. On pouvait bien défendre aux prêtres d'en célébrer de semblables ; mais il fallait prévoir le cas où les prêtres passeraient outre, et comment se dispenser, dès lors, de déterminer ce qu'il adviendrait du sacrement ainsi administré?

Après quinze jours de contestations, il n'y eut d'autre moyen de s'entendre, ou de paraître s'entendre, que de rédiger un décret où chaque parti retrouvât plus ou moins ses vues, sauf à en laisser l'interprétation pratique aux évêques et au pape. On commença donc par simplifier la question en décidant de n'en parler que dans les articles disciplinaires, où l'on espérait pouvoir,

à la rigueur, ne pas prononcer par oui ou non sur la validité des mariages clandestins. Ce premier embarras levé, voici le tour qu'on prit. « Quoiqu'il soit certain que les mariages secrets ont été de vrais et valides mariages, tant que l'Église ne les a pas annulés, — quoique le concile anathématise ceux qui ne les tiennent pas pour tels, comme aussi ceux qui prétendent que les pères et mères peuvent annuler ceux qui ont eu lieu sans leur consentement, — néanmoins l'Église les a toujours défendus et détestés. » Viennent ensuite diverses prescriptions sur les formalités publiques à remplir avant la célébration du mariage ; mais de l'intervention du pouvoir civil, pas un mot.

Il n'y a là qu'un point qui soit bien clair : c'est que les pères et mères ne doivent pas se croire le pouvoir d'annuler, par un simple refus de consentement, un mariage célébré sans leur participation. L'annulation ne peut procéder que de l'Église. L'Église annulera-t-elle donc tout mariage que les pères et mères refuseront de ratifier ? Si elle en prenait l'engagement, elle laisserait rentrer par une porte l'idée qu'elle a chassée par une autre : les pères et mères ne pourraient pas ne pas croire, en fait, ou que ce sont eux qui annulent, ou, du moins, qu'ils ont droit d'exiger l'annulation. De là cette obscurité étudiée. Les mariages de ce genre sont-ils valides ? Oui, *tant que l'Église ne les a pas annulés.* L'Église peut donc les annuler ? Sans doute. Les annulle-t-elle dès à présent ? Point de réponse. On va seulement faire en sorte qu'il ne s'en fasse plus.

Encore un point, par conséquent, où le concile n'osa pas exprimer sa pensée, et recula devant l'application rigoureuse de ses principes. Cette ambiguité déplaisait

à beaucoup d'évêques. Cinquante-six opinèrent pour qu'on s'en tînt franchement à la légalité théologique, sans s'inquiéter de la légalité civile. Cette opinion, à la fois la plus logique et la plus favorable à l'autorité sacerdotale, souriait beaucoup au parti romain ; les légats eurent fort à faire pour qu'elle ne passât pas ouvertement dans le décret, ce qui eût amené les plus dangereuses protestations. De cette manière, une place était tacitement ménagée à la législation civile ; mais, cette place, l'ensemble des articles tendait à la faire aussi petite, aussi incommode que possible. Nous noterons plus loin ceux de ces articles qui contribuèrent à empêcher, en France et ailleurs, la réception du concile. D'autres faits, que nous ne pouvons laisser en arrière, réclament notre attention.

XI

Aussitôt après la session du 15 juillet, les légats avaient fait remettre aux ambassadeurs une quarantaine d'articles disciplinaires, sur lesquels on voulait avoir leur avis avant de les mettre en discussion. Ces articles, quoique combinés de manière à ne porter aucun préjudice au pape, et même, comme nous le verrons, à favoriser son autorité, étaient généralement bons ; si la fin du concile eût été moins proche, on aurait pu les accepter avec joie, comme acheminement à des réformes plus graves et véritablement telles que l'Europe les voulait. Mais le parti romain parlait d'en finir en une session, en deux au plus ; ces articles risquaient donc

d'être les derniers, et il n'y en avait qu'un petit nombre qui répondissent directement aux vœux des rois et des peuples.

C'est ce que firent observer tous les ambassadeurs. Le 31 juillet, ceux de l'empereur présentèrent un mémoire où ils montraient combien l'on était encore loin de cette réformation *dans le chef et dans les membres*, tant sollicitée, tant promise depuis un siècle. Ils indiquaient une douzaine de points omis ou repoussés jusque-là, et sans lesquels, selon eux, tout ce qu'on avait fait ou ferait n'aboutirait à rien; ils mettaient en première ligne une révision sévère des lois et usages relatifs aux cardinaux et aux conclaves. Les ambassadeurs français, dont la réponse ne parut que trois jours après, n'insistaient pas moins fortement sur ce dernier article. Ils demandaient, entre autres choses, que le nombre des cardinaux fût réduit à vingt-quatre, que le pape ne pût élever à cette dignité ni ses frères, ni ses neveux, ni les neveux ou les frères d'un cardinal vivant; qu'ils eussent tous un revenu égal et fixe; enfin, qu'il ne pût y en avoir à la fois plus de huit de même nation. De tout temps, en effet, il y a eu des murmures contre le privilége exorbitant accordé, sur ce dernier point, à l'Italie. Pourquoi tant de cardinaux italiens? Tout récemment, à la mort de Grégoire XVI, il s'en est trouvé cinquante-trois, tandis que tout le reste de la catholicité n'en comptait que neuf, dont aucun n'a eu part à l'élection du nouveau pape. De plus, pourquoi toujours un Italien pour pape? Il n'y a guère accord, ce semble, entre l'universalité que l'Église s'arroge, et cette prépondérance absolue indéfiniment accordée à une même nation.

L'ambassadeur d'Espagne, qui ne répondit que le 7 août, commençait par se déclarer content des quarante articles, mais insistait ensuite, plus fortement encore que les autres, sur l'insuffisance et la nullité d'une réforme qui s'arrêterait là. Il demandait aussi que l'on nommât, parmi les prélats de chaque nation, un comité chargé de proposer les réformes dont leur pays aurait spécialement besoin. Il déclarait, enfin, ce qu'avaient déjà déclaré les ambassadeurs français et allemands, que ses présentes remarques ne devaient pas être considérées comme son dernier mot; qu'il attendait, pour se prononcer définitivement, les instructions de sa cour.

Il s'agissait, en effet, de plusieurs choses sur lesquelles les princes devaient tenir à ne se prononcer qu'à bon escient. Si les évêques travaillaient à reconquérir sur le pape les anciens droits dont on les avait frustrés, les princes, de leur côté, avaient à prendre garde que ces conquêtes ne tournassent au détriment de l'autorité royale; ces prétentions qu'ils auraient aidé à ruiner au fond de l'Italie, ils ne voulaient pas les retrouver au sein de leurs États. Aussi, à leurs demandes en faveur des évêques, les ambassadeurs de Charles IX avaient ajouté celle qu'il leur fût interdit de s'immiscer en aucune façon dans les affaires séculières. Les autres ambassadeurs, sans aller ouvertement aussi loin, en avaient dit assez pour laisser voir que ni Ferdinand ni Philippe n'oublieraient de prendre leurs précautions. On ne voit pas qu'il en fût résulté aucun refroidissement sensible entre les ambassadeurs et leurs prélats; mais il est permis de penser que c'était pour ceux-ci un nouveau motif d'être plus accommodants avec le pape, et de ne

pas trop protester contre la clôture prochaine du concile.

Pie IV y poussait vivement. Plusieurs fois, dans ces derniers temps, lorsque le danger lui paraissait augmenter, il avait été question entre les légats et lui de suspendre ou de dissoudre l'assemblée. Après l'heureuse conclusion des débats sur l'Ordre, les légats le lui avaient presque conseillé; puisqu'on ne pouvait se flatter, pensaient-ils, de ne pas être obligé d'en venir là, il ne fallait pas attendre un nouveau danger pour avoir ensuite la honte de le fuir. Le pape en avait jugé autrement. Il leur avait ordonné de ne plus songer à la suspension, à moins d'une nécessité présente, absolue; mais il leur avait mandé, en même temps, d'en finir au plus vite et à tout prix. En conséquence, ils retranchèrent d'abord de leurs quarante articles six de ceux qui leur paraissaient, d'après les observations des ambassadeurs, pouvoir amener de longs débats ou des décisions contestées. Ce qui restait ne fut mis en délibération que le 21 août, et tout ce qui soulevait ou paraissait devoir soulever des difficultés, les légats se hâtaient de le retrancher. Les quarante articles se trouvèrent réduits à vingt et un.

Sur ces entrefaites (27 août), les ambassadeurs de l'empereur reçurent de lui un mémoire sur ces mêmes articles. Il se plaignait vivement qu'ils ne renfermassent rien de bon, rien de conforme aux vœux des princes, qui ne fût accompagné de clauses contraires à leurs droits. Il semblait, disait-il, qu'on voulût leur rendre cette réformation insupportable, afin qu'ils la rejetassent et que la honte de l'avoir fait échouer retombât sur eux, tandis que la cour de Rome persévérerait en paix dans ses désordres.

Les ambassadeurs français reçurent aussi (11 septembre) des lettres de leur roi. Ignorant, comme l'empereur, qu'on avait déjà retranché la plus grande partie de ce qui pouvait déplaire aux princes, il enjoignait à ses ministres de déclarer qu'il n'y souscrirait jamais[1]. Mais ce qu'il leur ordonnait surtout d'attaquer, c'était le projet, toujours annoncé, toujours tenu en réserve, depuis Paul IV, d'un décret spécial de réformation sur les princes[2]. Il protestait d'avance contre tout empiétement sur les droits de l'autorité civile, enjoignant à ses ambassadeurs, à ses prélats, et nommément au cardinal de Lorraine, de quitter Trente le jour même où les légats proposeraient ce décret.

XII

Les légats ne paraissaient pas en avoir envie ; mais il s'était formé parmi les Italiens un parti puissant et hardi, avec lequel tout le monde était forcé de compter. Plus papiste que le pape et que ses ministres, ce parti avait décidé de s'opposer à toute réforme intérieure tant que le décret sur les princes n'aurait pas été fait et voté. Ni les prières des légats, ni celles du pape, rien ne pouvait les déterminer à se taire. Ils ne se tairaient,

[1] « Je suis bien loing de ce que j'attendois de l'issue du concile, si les Pères procèdent au jugement de ces articles... qui ferait rongner les ongles aux roys et croistre les leurs, chose que je ne suis pas pour endurer. »

[2] « Puisque chacun tombe sur nous, Sa Sainteté est d'avis que, pour l'amour de Dieu, vous laissiez ou fassiez chanter encore le concile sur l'air de la réformation des princes... Vous ferez aussi en sorte qu'on ne croie pas que la chose vienne de nous. »

(*Lettre du card. Borromée aux légats.* Juin 1563.)

disaient-ils, que si on le leur ordonnait ouvertement. Et comment faire cet affront à des serviteurs aussi dévoués? — Ils étaient environ une centaine.

De ce côté donc, comme des autres, le pape, ne voyait plus de salut que dans l'intervention du cardinal de Lorraine. Mais quoique ce prélat, depuis deux mois, marchât avec le parti romain, il était encore loin d'en être le maître. Il fallait donc qu'il brûlât ses vaisseaux. A ce prix seulement, il serait sûr d'être écouté. Le pape l'invitait à venir à Rome; c'était un pas décisif. Il hésita, puis promit. La session ayant été indiquée pour le 15 septembre, les légats eurent un moment l'idée de la tenir avec les articles du Mariage, seuls prêts ou en voie d'être prêts; mais les ambassadeurs s'y opposèrent, craignant non sans raison que, si les décrets de réformation étaient omis une fois, on ne les omît une seconde et peut-être jusqu'à la fin. Ne voulant donc pas différer le départ du cardinal, les légats demandèrent qu'on s'ajournât jusqu'à son retour, soit jusqu'au 11 novembre. La majorité y consentit, et le cardinal se mit aussitôt en route.

Il fut reçu à Rome comme peu de princes l'avaient été. Le pape le logea dans son palais, et, chose sans exemple, lui fit publiquement une visite. Que se passa-t-il entre eux? Est-il vrai, comme le bruit en courut, que Pie IV lui promit de le désigner pour son successeur, de ne rien négliger pour assurer son élection? Quoi qu'il en fût, nous verrons qu'on avait raison de les croire entièrement d'accord.

Peu de jours après son départ de Trente, les légats avaient dû céder aux ultra-romains et proposer le décret sur les princes. En voici la substance.

On commençait par établir qu'un clerc, dans quelque occasion et dans quelque cause que ce soit, même criminelle, ne peut être jugé par des laïques, sans l'assentiment préalable de son évêque.

L'incompétence des tribunaux laïques était ensuite étendue à toute espèce de causes, non-seulement spirituelles, mais touchant, de près ou de loin, aux choses spirituelles, aux clercs, aux biens et aux priviléges de l'Église.

En conséquence, — à tout laïque qui se sera établi ou laissé établir juge d'un clerc ou d'une cause ecclésiastique, — excommunication;

A tout clerc qui aura accepté du pouvoir civil la commission de juger un clerc, — suspension comme prêtre, privation de ses bénéfices, incapacité d'en posséder d'autres.

Un prince a-t-il fait un édit ou une ordonnance concernant les clercs, les affaires ou les biens d'église? — L'édit est nul, et le prince, excommunié.

Excommunié aussi celui qui essayera d'apporter le moindre obstacle à la publication et à la circulation des sentences ecclésiastiques, notamment de celles qui émanent du pape.

Excommunié encore celui qui prétendra lever de son chef aucune espèce d'impôt ou de subside sur les biens des ecclésiastiques, même sur ceux qui ne leur appartiennent pas comme biens d'église, mais en patrimoine ou par achat.

Ce n'était donc pas seulement l'indépendance religieuse, mais le droit d'être un État dans l'État, qu'on allait chercher à s'assurer. Espérait-on réussir? Arrivât-on à voter le décret, pouvait-on se flatter qu'il fût

jamais accepté par les princes? Il aurait fallu qu'on se crût au douzième siècle, car de pareilles prétentions, au seizième, n'étaient déjà guère plus admissibles qu'elles ne le paraîtraient de notre temps. Ce principe que « un clerc ne peut être jugé que par des clercs, » l'Église en avait fait un axiome, et longtemps on l'admit sans discussion. Mais quand on se fut avisé, là comme ailleurs, de vouloir des raisons, que trouva-t-on qui pût raisonnablement servir de base à cette doctrine? Sous l'ancienne loi, d'abord, rien de semblable. Les prêtres juifs étaient justiciables des tribunaux du pays. Hors de leurs fonctions religieuses, ils reconnaissaient pleinement l'autorité des rois; et nous ne voyons pas que les prophètes, gardiens des droits de la religion, aient réclamé à cet égard. Après les prophètes, les apôtres. Comme leur Maître, ils prêchent la soumission aux puissances; saint Paul se soumet, sans murmure, à être jugé par un Néron. Dira-t-on qu'il ne pouvait faire autrement? Sans doute. Mais il pouvait, dans ses lettres aux Églises, poser au moins le principe contraire, et il ne l'a pas fait. Après lui, sous les empereurs païens, même soumission; sous les empereurs chrétiens, il se passe encore bien du temps avant que le clergé ait l'idée de se soustraire, pour les choses temporelles, à l'autorité du prince. Que cette indépendance, acquise enfin dans la décomposition de l'empire, ait eu quelques avantages, nous ne le nierons pas; mais, comme nous l'avons déjà dit dans une autre question, la possession humaine d'un privilége ne saurait établir un droit divin.

La protestation des ambassadeurs français ne se fit pas attendre. Du Ferrier en était chargé. C'est un mor-

ceau piquant que nous citerions volontiers d'un bout à l'autre, non pour l'approuver sans réserve, car il est çà et là fort inconvenant et fort injuste, mais comme échantillon de ce qu'un homme d'esprit, de ce qu'un ambassadeur du roi de France pouvait encore penser et dire du concile, à la face du pape et de l'Europe. « Les Juifs étaient bien heureux, en vérité, eux qui n'eurent que soixante et dix ans à pleurer en attendant leur délivrance! Nous, voilà cent quarante ans que nous attendons la nôtre, et, au lieu de cela, on parle de serrer le joug. Où a-t-on vu, dans les premiers siècles de l'Église, cette indépendance des clercs? Constantin, Théodose, Justinien et tant d'autres princes, n'ont-ils donc jamais fait de lois que pour les laïques? N'avons-nous pas d'eux, au contraire, une foule de décrets du genre de ceux qu'on prétend anathématiser? Avez-vous donc tant fait pour la réformation de l'Église, que vous ayez le droit et le temps de vous mettre à ce que vous appelez celle des princes? Voyons, où en êtes-vous? » — Et l'ambassadeur s'était mis à récapituler tous les décrets déjà faits, montrant, ce qui n'était pas difficile, qu'il n'était aucune question où l'on fût sérieusement allé aux racines du mal. Puis, passant en revue les derniers décrets proposés : « Est-ce là, dit-il, est-ce là ce baume salutaire, dont parle Ésaïe, qui pourra cicatriser les plaies de la chrétienté? N'est-ce pas plutôt l'appareil d'Ézéchiel, qui dérobe la blessure aux regards, et la rouvre si elle est fermée? » — Ainsi parla Du Ferrier, et « sa diction vive, ornée de sentences, était à la fois mordante et âpre [1]. »

[1] Pallavicini, l. XXIII, ch. I.

La forme avait gâté le fond. Les prélats français furent obligés de désavouer un discours qui n'était qu'un long sarcasme. Le cardinal de Lorraine, alors à Rome, en fit ses excuses au pape.

Cependant, sarcasme à part, il restait toujours un fait : la protestation du roi. L'empereur venait, quoique avec plus de ménagements, d'y joindre la sienne ; l'ambassadeur d'Espagne, en présentant celle de son maître, avait saisi cette occasion pour demander encore une fois d'effacer ou d'expliquer la clause *proponentibus,* avec laquelle, disait-il, les décrets ne seront jamais réputés ceux d'un concile libre et conforme aux anciens canons. D'autres États, en particulier Venise, sollicitaient aussi, les uns par de simples prières, les autres par des protestations, selon qu'ils osaient plus ou moins exprimer leur pensée, l'adoucissement ou l'omission du décret sur les princes. Quant aux protestants, ils pouvaient faire des vœux pour que ce décret fût voté, car rien n'eût été plus propre à rompre les derniers liens entre les souverains et Rome.

Les ultra-romains persistaient. La délibération allait s'ouvrir. Alors, on sut que les ambassadeurs allaient s'entendre pour protester tous ensemble, et on ne se sentait pas en état d'affronter une manifestation pareille. On consentit donc à s'en tenir, pour la session prochaine, aux décrets du Mariage, joints à ceux des décrets disciplinaires sur lesquels on était à peu près d'accord. En attendant, on préparait les matières du Purgatoire, des Indulgences, du culte des saints et des images, c'est-à dire tout ce qu'il restait à examiner pour compléter l'enseignement doctrinal.

Des commissions furent en effet nommées pour éla-

borer ces divers sujets ; mais l'assemblée eut très peu de temps pour s'en occuper. Le mois d'octobre et les premiers jours de novembre se passèrent en discussions, soit sur les points déjà prêts mais non encore votés, soit sur le *proponentibus*. Le pape était journellement appelé à intervenir, soit ouvertement, lorsqu'on se trouvait arrêté par des obstacles qu'il pouvait seul lever, soit en secret, lorsque les légats lui demandaient des conseils ou des ordres.

Ils en avaient plus besoin que jamais. On ne saurait se figurer en quel état de confusion, de chaos, se trouvait alors l'assemblée. Comme on s'était un peu formé à ce que nous appelons les usages parlementaires, les séances étaient moins tumultueuses qu'autrefois ; mais ce calme et cet ordre ne servaient qu'à faciliter la mise au jour de toutes les diversités d'opinion. Il était rare que les légats parvinssent à concentrer la discussion sur un point. Discipline, dogme, mariages clandestins, *proponentibus*, querelles de préséance, griefs des évêques, griefs des princes, tout revenait constamment à propos de tout, en tout, partout. Aux discussions que nous avons racontées ou indiquées, s'en mêlaient encore plusieurs autres dont nous n'avons rien dit [1]. La tête vous tourne en parcourant, dans Pallavicini, l'inextricable histoire de ces derniers temps du concile. Vous n'apercevez ni fil qui vous guide, ni jalons définitivement plantés, ni fin probable ; il vous serait impossible de dire si le concile va se tirer de là dans un an ou dans un mois, dans quelques jours ou jamais.

[1] Démêlés de l'empereur avec le pape, au sujet de l'élection de son fils comme roi des Romains ; affaire du patriarche de Venise, Grimani, accusé d'hérésie ; etc., etc.

XIII

Peu probable, à n'en juger que par la situation des débats et la multiplicité des affaires, la clôture prochaine du concile l'était cependant, au fond, soit d'après la résolution prise, comme nous l'avons vu, d'abandonner tout ce qui serait trop long, soit surtout par la lassitude extrême des partis en général et de tous les prélats en particulier. On y prépara encore les voies en consentant, sur l'avis du pape, à expliquer le *proponentibus* dans un sens libéral. Que risquait-on maintenant? Tout le monde était si pressé de terminer et de s'en aller, qu'il était peu à craindre qu'aucun parti fît sérieusement usage de ce droit de proposer, confisqué jusque-là au profit des représentants du pape. On ajouta donc aux décrets une déclaration portant qu'on n'avait pas eu l'intention de rien changer, par ce mot, aux usages reçus dans les conciles généraux; mais comme plusieurs docteurs avaient précisement soutenu que, dans ces conciles, le droit de proposer n'appartenait qu'aux légats, cette déclaration était trop vague pour que les Espagnols s'en contentassent. Ils la rejetèrent donc, mais sans pouvoir obtenir qu'on s'exprimât plus clairement; et enfin, sur les sollicitations du cardinal de Lorraine, qui arrivait de Rome, ils se décidèrent à l'accepter.

Rien ne s'opposant plus à la tenue de la session, fixée au 11 novembre, on se réunit, le 10, en congrégation générale, pour arrêter définitivement les décrets. Cette dernière séance faillit tout perdre. Les plus disposés à

céder semblaient se croire tenus d'exprimer encore une fois leur opinion tout entière. Tout semblait à recommencer; et si les légats n'avaient su combien tout le monde avait envie de s'accorder et d'en finir, jamais ils ne se seraient hasardés à tenir la session le lendemain.

Cette session, au reste, allait offrir à peu près le même spectacle. « Tandis que dans les autres, dit Pallavicini[1], on était tout étonné si par hasard quelques prélats, en très-petit nombre, ne donnaient pas leur adhésion pure et simple à toutes les propositions arrêtées en congrégation générale, — dans celle-ci, au contraire, *il y en eut fort peu qui ne trouvèrent rien à reprendre.* » — « Les plus notables acquiescèrent, » ajoute l'historien; et il rapporte en même temps de longues observations faites par le cardinal de Lorraine et le cardinal Madrucci, observations qui ne sont rien moins qu'un acquiescement. Bref, les décrets ne purent être arrêtés séance tenante. Le président déclara qu'il y serait fait des modifications aussi conformes que possible au vœu du plus grand nombre; ces changements auraient la même valeur que s'ils avaient été votés en session publique. L'heure était avancée; la session durait depuis le matin; on en vota unanimement la clôture. Sur quoi, nouveau chant de triomphe de Pallavicini. « En voyant *ce succès,* le concile crut entrevoir l'entrée du port vers lequel il se sentait poussé par un vent propice, mais non sans craindre que quelque ouragan furieux ne vînt encore l'en éloigner. » Quant au pape : « On ne saurait exprimer de quelle joie il fut transporté en recevant cette heureuse nouvelle... Il manda qu'elle l'avait comblé, lui et sa

[1] Liv. XXIII, ch. XII.

cour, d'une joie infinie, et marqua qu'il regardait *ce succès* comme le gage d'une prochaine conclusion. » Succès, toujours succès... Comme si quatre mois de déchirements et de chaos n'étaient pas, au contraire, le plus rude échec que pussent subir des faiseurs de lois infaillibles !

XIV

Jetons maintenant un coup d'œil sur l'ensemble de celles qui venaient d'être promulguées.

Le décret doctrinal, que nous avons examiné ailleurs, est accompagné de douze canons, avec anathème à qui enseignera :

Que le Mariage n'est pas un des sept sacrements institués par Jésus-Christ ; — qu'aucune loi divine ne défend la polygamie ; — que l'Église n'a pas le droit de diminuer ou d'étendre le nombre des empêchements matrimoniaux établis par la loi de Moïse ; — que l'Église a erré dans ceux qu'elle a établis ; — que le mariage peut être dissous à cause de l'hérésie, des défauts ou de l'absence volontaire de l'un des conjoints ; — que le mariage célébré, mais non consommé, n'est pas dissous par l'entrée de l'un des conjoints dans un ordre religieux ; — que l'Église a erré en enseignant que le lien n'est pas dissous par l'adultère ; — qu'elle a erré en autorisant, dans certains cas, la séparation des époux, tont en maintenant le mariage ; — que les clercs et les religieux peuvent se marier, s'ils ne se sentent pas capables de persévérer avec honneur dans le célibat ; — que l'état

de mariage est préférable à la virginité, et que le célibat, au contraire, n'est pas supérieur au mariage; — que la prohibition des noces en certains temps est une superstition tyrannique; — que les causes matrimoniales ne regardent pas les juges ecclésiastiques.

Tous ces points fourniraient matière à bien des observations. Plusieurs ont déjà été faites. Ajoutons-en rapidement quelques-unes.

Saint Paul, qui a parlé plusieurs fois du mariage pour en relever la sainteté, ne dit nulle part qu'il ait été institué par Jésus-Christ. Ç'eût été pourtant la première et la meilleure des raisons à donner.

Défendre la polygamie comme contraire à l'esprit du christianisme, rien de mieux. Affirmer qu'une loi divine l'a formellement défendue, c'est outrepasser la vérité.

Une loi venue de Dieu, la loi de Moïse, a fixé certains empêchements. Jésus-Christ, en modifiant cette loi sur d'autres points relatifs au mariage, n'a pas parlé de celui-là, ni les Apôtres non plus. L'Église ne saurait donc imposer comme articles de foi les modifications qu'elle y a faites.

La loi divine parle du mariage et ne parle pas des vœux monastiques. Sur quoi se fonder pour reconnaître à ce dernier engagement une supériorité telle que l'autre puisse en être rompu?

Sur quoi se fonder, enfin, pour enseigner comme article de foi et sanctionner par anathème la prohibition des noces en certains temps? Après un pareil décret, il n'y a plus de raison pour que toutes les lois de l'Église ne soient pas aussi des points de foi. Mettre celle-ci parmi les canons, et reléguer parmi les articles disci-

plinaires celui des mariages clandestins, si intimement lié au dogme, — c'est un renversement dont on trouverait peu d'exemples dans les lois civiles les plus informes.

Sans revenir sur la grande question de l'indissolubilité du mariage, remarquons encore de quelle manière ce dogme est ici enseigné. « Anathème, est-il dit dans le septième canon, à qui prétendra que l'Église erre en enseignant que le mariage ne peut être dissous à cause de l'adultère de l'un des conjoints. » Pourquoi cette forme détournée? Si l'Église n'a pas erré en enseignant que l'adultère n'autorise pas le divorce, pourquoi n'avoir pas simplement énoncé la chose avec anathème à qui la nierait? — C'est ce qu'on avait fait d'abord; mais l'ambassadeur de Venise ayant remontré que sa république avait des sujets appartenant à l'église grecque, où cette opinion n'est pas admise, on chercha à en adoucir l'énoncé. De là cette simple déclaration que l'Église latine n'a pas erré en l'enseignant. C'était plus sage; mais alors, que signifie l'anathème? Comment anathématiser une opinion, tout en évitant de déclarer qu'elle est fausse? Un principe disciplinaire peut être mauvais en Occident, bon en Orient; mais ce qui est de foi est nécessairement partout vrai ou partout faux.

Toujours la même confusion entre la discipline et le dogme, entre le faillible et l'infaillible; toujours même influence des choses de la terre sur ce qui va être enseigné au nom du ciel. Si le concile s'abstient de déclarer absolument l'indissolubilité du mariage, — ce n'est pas parce que Jésus-Christ a enseigné le contraire, c'est parce que les Vénitiens possèdent les îles de Chypre et de Candie, et qu'il ne leur convient pas, pour le mo-

ment, d'inquiéter les négociants grecs qui y demeurent.

XV

Passons aux articles disciplinaires.

Nous avons parlé du premier, celui des mariages clandestins et des formalités publiques.

Les trois suivants roulaient sur les empêchements du mariage. On apportait d'utiles adoucissements au despotisme sans bornes que l'Église s'était arrogé dans ces matières.

Le cinquième ordonnait que les dispenses matrimoniales fussent accordées rarement et gratuitement. — On sait comment cette dernière clause est observée.

Le sixième et les deux suivants traitaient du rapt et du concubinage. Le fond était bon, mais l'autorité civile y était fort maltraitée. On réduisait les magistrats au rôle d'agents de police, sous la direction suprême des évêques.

Le neuvième excommuniait tout prince ou seigneur qui aurait contraint un de ses sujets à se marier contre son gré.

Le dixième, enfin, réduisait à l'Avent et au Carême les époques auxquelles aucun mariage ne pourrait être célébré.

Le premier des articles dits de réformation renferme d'excellents conseils sur le choix des évêques, des curés et de tous les fonctionnaires de l'Église. La minorité avait obtenu, non sans peine, que ces règles fussent déclarées applicables à l'élection des cardinaux ; on avait

même ajouté que le pape les choisirait, autant que possible, parmi toutes les nations catholiques. — Nous avons vu ce qui en est.

II. Les conciles provinciaux s'assembleront tous les trois ans. — N'a jamais été observé. Les papes n'y ont pas tenu la main ; l'isolement des évêques était plus favorable au siége de Rome que l'union dont ces colloques pouvaient être la source. Les conciles diocésains, selon le même article, doivent avoir lieu tous les ans ; ce qui n'a pas été mieux observé, les évêques ayant les mêmes raisons que le pape pour ne pas vouloir au-dessous d'eux d'assemblées délibérantes.

III. Tous les ans, ou tous les deux ans au moins, l'évêque fera la visite générale de son diocèse. Règles à observer dans ces visites.

IV. Additions au décret de 1546 sur la prédication. Le concile répète que c'est la *principale* charge des évêques.

V. L'évêque accusé d'un crime grave sera jugé par le pape. — N'a pas été admis en France. L'usage gallican, fondé sur l'ancien usage général, attribue aux conciles provinciaux le jugement des évêques.

VI. L'évêque pourra absoudre en secret de toute censure encourue pour crimes secrets, sauf l'homicide.

VII. L'évêque aura soin qu'avant d'administrer les sacrements, on en explique au peuple la signification et la vertu. L'explication se fera d'après un catéchisme rédigé par le concile et traduit dans toutes les langues. — Ce catéchisme ne fut pas fait à Trente, et, au point où on en était, on savait bien qu'on ne le ferait pas. C'est le *Catéchisme Romain*, ou *Catéchisme de Trente*, que nous avons souvent cité. Nous avons vu qu'on y

fait dire au concile beaucoup plus qu'il n'a dit, et quelquefois tout le contraire.

VIII. Les pécheurs publics seront soumis à des pénitences publiques, toujours susceptibles d'être converties par l'évêque en pénitences secrètes. L'exception a continué d'être la règle. Il n'y a pas de pénitences publiques obligatoires.

IX. L'évêque inspectera, mais comme délégué du pape, les églises de son voisinage qui se trouveront n'être d'aucun diocèse.

X. Dans les affaires de mœurs, la sentence de l'évêvêque sera immédiatement exécutoire, même en cas d'appel au pape.

XI. Nouvelles applications du droit d'inspection des évêques, toujours en qualité de délégués du Saint-Siége.

XII. Que nul ne soit élevé avant vingt-cinq ans à aucune dignité ayant charge d'âmes. Que les archidiacres, les chanoines, ainsi que les curés des paroisses importantes, soient, autant que possible, docteurs ou licenciés en théologie.

XIII. Diverses mesures à prendre pour que les curés inférieurs aient partout un salaire convenable. — Mal observé. Nous avons vu que le clergé inférieur continua à n'avoir aucune part aux richesses de l'Église.

XIV. Le concile réprouve et interdit l'usage de payer quoi que ce soit pour l'acquisition des titres et les prises de possession. — Quoique cet article emportât l'abolition des annates [1], les papes n'ont jamais voulu l'entendre dans ce sens.

[1] Somme à payer au pape en prenant possession d'un bénéfice. C'était ordinairement le revenu d'une année. De là ce nom.

XV. Diverses mesures concernant les chanoines et leurs revenus.

XVI. Devoirs des chapitres, durant la vacance du siége épiscopal.

XVII. Que nul ne possède plus d'un bénéfice à résidence. — Souvent violé ou éludé, comme on l'a vu, jusqu'à ce que l'opinion publique, plus puissante que le décret, y ait mis ordre.

XVIII. Les cures se donneront au concours. Un jury, nommé par l'évêque, fera subir aux candidats un examen public. — Bonne intention, mais grands inconvénients en pratique. L'homme le plus capable de briller dans un examen le serait souvent le moins d'être un bon curé. La règle est restée sur le papier.

XIX. Contre divers abus dans la collation des bénéfices.

XX. Procédure ecclésiastique. Formes, garanties, appels, etc. Le pape ne pourra évoquer une cause à lui que pour des motifs très graves, et par un rescrit signé de sa main.

XXI. Nous en avons déjà parlé. C'est la tardive explication du *proponentibus*. Il eût été plus naturel d'en former un décret à part, ou au moins de la mettre en tête, que d'en faire le vingt et unième article d'un décret qui traite de tout autre chose.

En somme, cependant, nous ne pouvons nous empêcher de trouver qu'on avait tort quand on continuait à accuser le concile de ne faire que des règlements insignifiants. Il n'y manquait qu'une chose : une sanction sur laquelle on pût compter ; et c'est probablement ce qu'on voulait surtout dire lorsqu'on les trouvait faibles et nuls. En outre, comme il n'y avait rien dans ces ré-

formes qui n'eût aussi bien pu être décrété par le pape, on les trouvait au-dessous de la dignité d'un concile : c'étaient des principes, non des détails, une constitution, enfin, non de simples lois, qu'on aurait voulu lui demander. Nous avons vu les efforts de la cour de Rome tendre constamment, au contraire, à le maintenir à l'état d'assemblée législative, délibérant sous le bon plaisir du prince. Mais si nous reconnaissons volontiers ce qu'il y a eu de bon et d'important dans les décisions que Rome lui laissa prendre, — le nombre et la gravité des points qu'il régla montrent assez, d'un autre côté, si on avait eu tort de représenter l'Église comme inondée d'abus et livrée au plus complet arbitraire [1].

Ainsi se célébra la vingt-quatrième et avant-dernière session.

XVI

L'avant-dernière, disons-nous ; mais les plus ardents

[1] Après les aveux des historiens catholiques, cette remarque peut sembler superflue ; mais il ne faut jamais trop se hâter de penser qu'un fait est définitivement acquis à l'histoire. Dans la lutte actuelle entre le Catholicisme et la Réforme, n'avons-nous pas vu reparaître des idées, des assertions, que nous pouvions croire enterrées depuis trois siècles ? Cette effrayante corruption contre laquelle il n'y eut si longtemps qu'un cri, — on l'a niée. Ces immenses désordres, si énergiquement flétris, à Trente, par tout ce qu'il y avait d'évêques indépendants et pieux, — on en a fait de légers abus de détail, méchamment grossis par les protestants. En présence d'une pareille tactique, aucun argument n'est de trop. Avec des gens qui nieraient le soleil pour peu que cela leur convînt, — il faut bien se mettre en mesure de prouver même le soleil.

à finir n'osaient espérer qu'on fût si près de la fin. Outre l'abondance des matières qu'il restait à traiter, mille difficultés pouvaient surgir ; et il y en avait déjà assez.

Aussitôt après leur protestation contre le décret sur les princes, les ambassadeurs de Charles IX s'étaient retirés à Venise. On les avait accusés d'avoir outrepassé leur mandat ; mais ils purent bientôt montrer une nouvelle lettre où le roi leur donnait son approbation pleine et entière, leur enjoignant de ne pas retourner à Trente qu'on ne leur eût promis d'abandonner le décret.

Quoique le pape n'en eût pas approuvé la présentation, il se croyait encore plus de droits qu'on n'en avait mentionné dans cette fameuse pièce. Le 22 octobre, par un arrêt sollennellement affiché aux portes de Saint-Pierre, il avait cité la reine de Navarre à comparaître devant lui, comme hérétique et soutien d'hérétiques, sous peine d'être déclarée déchue de ses dignités, états, domaines ; son mariage nul, ses enfants bâtards, etc. Le cardinal de Lorraine avait inutilement tâché de faire comprendre au pape que cette citation, surtout dans de pareils termes, n'était qu'un dangereux anachronisme. Il détestait la reine ; mais il sentait qu'on allait forcer Charles IX à prendre sa défense, et que ce n'était guère le moyen de la renverser. Sous cette forme, en effet, sa cause était celle de tous les rois ; hérétique ou non, il s'agissait de savoir si Rome entendait revenir à son ancienne omnipotence sur les états et les souverains.

La question fut posée au pape avec une vigueur à laquelle il ne s'était pas attendu. L'ambassadeur de France à Rome, d'Oisel, eut ordre de lui dire : « Qu'au premier bruit de cette étrange nouvelle, le roi n'avait pu

y croire; qu'après la lecture de l'arrêt, il hésitait encore à se figurer un pareil oubli de la majesté royale, des libertés du royaume, de la réprobation universelle dont ce genre de procédure était devenu l'objet. Et quand le droit du pape serait aussi reconnu qu'il l'est peu, pourquoi l'exercer sur la reine de Navarre plutôt que sur tant d'autres princes qui sont dans le même cas? Serait-ce parce qu'elle n'a pas les moyens de se défendre, et qu'on a espéré tenter le roi en lui offrant l'occasion d'usurper les états de sa parente? Le roi n'aurait garde de sanctionner, par l'acceptation du bénéfice, un droit qu'on pourrait tourner demain contre lui. Quand donc les papes finiront-ils par comprendre que si Jésus-Christ a dit: *Mon règne n'est pas de ce monde*, ce ne peut être à son vicaire qu'il appartient d'ôter ou de donner les états? »

Pie IV n'était pas en mesure de résister; il promit que l'affaire en resterait là. On avait généralement trouvé monstrueux, même en Italie, qu'il eût osé parler de déclarer illégitimes les enfants d'un prince mort en combattant pour l'Église. Malgré cela, la citation n'ayant pas été officiellement retirée, on ne manqua pas de s'en faire, dans la suite, une arme contre Henri IV. « Sa mère n'ayant pas obéi, disait-on, la menace était accomplie. Il avait cessé d'être le fils d'Antoine de Bourbon; le trône de France ne lui appartenait pas. » Ainsi se préparaient de loin, et toujours à Rome, les orages qui devaient bouleverser le royaume.

Le futur agent de ces bouleversements, Philippe II, quoique souvent en lutte avec le pape à l'occasion du concile, était, au fond, de jour en jour plus uni avec lui. C'est que le concile, entre eux n'était plus leur

plus grande affaire. En envoyant à ses légats l'ordre de finir au plus tôt, Pie IV avait confidentiellement ajouté qu'on ne s'arrêtât pas trop aux réclamations des Espagnols, vu qu'il était sûr de leur roi. La France à régenter, peut-être même à conquérir, voilà ce que la cour de Rome offrait déjà à la dévote ambition de l'Espagne.

Il entrait donc dans la politique du roi que son union avec le pape restât cachée sous les réclamations bruyantes de son ambassadeur et de ses évêques. Ceux-ci lui ayant demandé ses ordres au sujet de la clôture, il ne leur avait répondu que par des directions vagues, et leur opposition en avait déjà un peu faibli. Elle se réveilla quand le cardinal de Lorraine, précisant le premier le vœu de la majorité, proposa de finir avant Noël, c'est-à-dire dans moins de six semaines. « Il devait, disait-il, lui et ses collègues français, être de retour en France avant la fin de décembre. Il lui serait pénible de quitter le concile encore assemblé ; il serait fâcheux pour le concile de se terminer sans qu'aucun évêque français se trouvât à la signature des décrets. » Les ambassadeurs de l'empereur commençaient aussi à dire que le plus tôt serait le mieux. Ceux de France étaient encore à Venise, et, quoique leur opinion personnelle fût tout autre, ils laissaient agir le cardinal. Enfin, les Espagnols fléchirent. Il fut décidé que la prochaine session serait la dernière ; quelques-uns proposèrent même, pour en être plus sûrs, qu'on omît le purgatoire, les indulgences et le culte des saints.

La majorité sentit ce qu'une pareille omission aurait d'étrange. Elle s'y refusa, mais en prenant, comme nous le lui avons déjà vu faire, l'engagement d'aban-

donner tous les points sur lesquels on ne serait pas immédiatement d'accord, ou sur lesquels on craindrait de ne pas l'être. Malgré cela, celui qui serait venu dire que la clôture aurait lieu, non à Noël, mais trois semaines avant Noël, on l'aurait traité de rêveur.

La mauvaise santé du pape servait merveilleusement ses ministres. Dans ses lettres intimes, il leur en parlait souvent ; il les pressait de lui épargner la douleur de mourir avant la fin du concile, avec la perspective d'une élection faite par l'assemblée, ou, du moins, précédée des plus dangereux débats entre le concile et les cardinaux. Le parti romain n'avait pas besoin de ses instances pour s'associer à ses craintes, et en prévenir à tout prix la réalisation. Les Français et les Espagnols ne demandaient pas mieux, pour le moment, que de n'avoir pas à remuer une si grave question. L'empereur et ses prélats, assez disposés, en théorie, à attribuer au concile l'élection du chef de l'Église, préféraient aussi, pour le moment, n'avoir pas à s'en expliquer. On était donc d'accord, en somme, à laisser l'élection, le cas échéant, au collége des cardinaux ; mais comme aucun parti n'était suffisamment sûr des autres, il n'y avait presque aucun évêque à qui la mort du pape n'eût paru, dans ces circonstances, ou un malheur, ou un grave embarras, et qui ne fût prêt à sanctionner tout ce qu'on ferait pour ne pas l'attendre.

XVII

Neuf prélats, auxquels on eut soin de n'adjoindre aucun théologien de profession, furent chargés des

questions dogmatiques. On ne leur imposa d'autre condition que d'aller vite. En peu de jours, le décret fut prêt à être voté.

Quoique nous ayons, comme eux, hâte de finir, nous ne pouvons nous dispenser d'indiquer au moins la marche à suivre dans la discussion des sujets qu'on allait traiter.

Avant tout, ayons soin de bien distinguer entre la théorie et la pratique. Ce n'est pas que l'Église, ici, ne nous paraisse tout aussi responsable des abus de la pratique que des erreurs de la théorie; mais il est prudent de fermer, avant d'aller plus loin, l'issue dont nous la voyons user tous les jours dans les questions de ce genre. On tolère, on encourage, on provoque les superstitions les plus grossières; puis, quand nous avons le malheur d'appuyer sur ces excès, on crie à la déloyauté. « Le concile de Trente, se hâte-t-on de nous répondre, n'a rien enseigné de pareil. Vous prétendez que le peuple adore les saints, qu'il donne à la Vierge tous les attributs de la Divinité? Montrez-nous un article où cette adoration soit ordonnée. Vous dites que le culte des images et des reliques est, dans beaucoup d'endroits, une véritable idolâtrie? Mais le concile enseigne expressément de ne les honorer qu'en vue de ceux dont elles rappellent la vie et la personne. » — C'est l'argumentation de Bossuet dans tous ses plaidoyers sur ces matières.

Pour le moment, acceptons cette distinction. Y serions-nous rigoureusement tenus? Non. Pour juger un homme, qui prétendra qu'il faille s'en tenir à ses écrits, à ses théories? Écrits et théories ne sont à citer, sous ce rapport, que si la conduite y est conforme. Dès qu'il

y a opposition, il est permis de s'attacher aux faits. Là est le dernier mot ; là est le véritable esprit.

Quoi qu'il en soit, tenons-nous-en d'abord aux déclarations du concile. Voyons ce qu'il enseigne; voyons ce que l'Écriture sainte, l'histoire et la raison, nous permettront d'en accepter.

Le purgatoire, en soi, n'a, au premier abord, rien de choquant. « Rien de souillé, n'entrera dans le ciel, » dit un apôtre. Il y a donc pour les âmes souillées, conclut l'Église romaine, un lieu de purification et d'expiation.

Prenez garde. — Pour un passage dont vous pourrez essayer d'inférer que ce lieu existe, vous en trouverez vingt où la purification de l'âme nous est représentée comme un résultat immédiat et direct de la grâce, manifestée en Jésus-Christ et acceptée par la foi.

Pour un passage où vous pourrez vous croire autorisé à intercaler l'idée du purgatoire, vous en trouverez vingt où la transition de cette vie à l'autre, de la terre au ciel ou à l'enfer, est tellement serrée, tellement étroite et directe, que jamais vous n'arriverez raisonnablement à rien placer entre deux.

La preuve, s'il en fallait une, ce serait aux prédicateurs catholiques que nous irions la demander. N'est-ce pas une chose bien curieuse et bien significative que, lorsqu'ils suivent l'Écriture pour nous parler du jugement dernier, ils soient involontairement conduits à ne pas parler du purgatoire? Qu'en dit Massillon, par exemple, dans son sermon sur le petit nombre des élus? Qu'en disent Bossuet, Bourdaloue, Fléchier, toutes les fois qu'ils prennent le sujet dans ce sens, et qu'ils s'en tiennent aux promesses, aux menaces, aux figures des

livres saints? Ne sont-ce pas toujours, absolument comme dans les sermons protestants, les bons à droite et les méchants à gauche, le bon grain et l'ivraie, le bon grain et la paille, les brebis et les boucs, les élus et les réprouvés, le bonheur aux uns, le malheur aux autres? Mais voici qui est plus significatif encore. Le Catéchisme Romain, dans son chapitre sur le jugement dernier, un des plus complets et des plus bibliques de tout l'ouvrage', ne parle pas du purgatoire, ne le nomme seulement pas. Il en parle ailleurs, sans doute, et même beaucoup; mais développer avec tant de soin les principaux textes bibliques où il est question du jugement, et ne pas y trouver un mot qui vous conduise à nommer le purgatoire, — n'est-ce pas avouer d'avance le peu de fondement de tout ce que vous en direz ensuite?

Enfin, pour un passage où on pourrait soutenir, à la rigueur, que l'écrivain n'était pas logiquement tenu de faire mention du purgatoire, vous en trouvez une foule où il est inadmissible qu'il n'en eût rien dit s'il y avait cru, s'il en avait eu la moindre idée.

Et ceci, ce n'est plus une question de théologie ou d'histoire, mais une simple affaire de bon sens et de bonne foi. Voilà un dogme de fait, purement de fait; une question, s'il en fût, à trancher par oui ou par non. S'il y a un purgatoire, les écrivains sacrés doivent en avoir parlé autant que d'un ciel pour les bons et d'un enfer pour les mauvais. Eh bien! ils n'en ont pas dit un mot; pas un mot, du moins, dont le premier sens ne soit autre, et qu'il ne faille pressurer pour en tirer ce sens-là. Serait-ce que peu d'hommes ont intérêt à le connaître? Au contraire: le purgatoire est l'affaire de

tout le monde; s'il y en a un, quel est l'homme qui puisse se flatter de n'y pas aller? Et ce point si intéressant, si positif, si indispensable à savoir, — Jésus-Christ et les écrivains sacrés auraient passé des centaines de fois à droite, à gauche, dessus, dessous, sans y toucher, sans laisser tomber ce oui ou ce non qui devait éclairer toute une portion de l'éternité! Ah! sans doute, il y a bien d'autres *oui*, bien d'autres *non* que nous voudrions savoir, et que Dieu a gardés pour lui; mais alors, de quel droit des hommes nous imposeraient-ils les leurs? L'Église romaine elle-même ne s'est jamais prétendue autorisée à créer des dogmes nouveaux. Son infaillibilité, de son propre aveu, se borne à déterminer infailliblement ce qui a été enseigné. De quelle valeur peut donc être son témoignage en faveur d'un dogme de fait, dès que ce fait n'est pas dans l'Écriture, et que le bon sens crie qu'il y serait à chaque page?

XVIII

Mêmes principes à poser dans la question du culte de la Vierge. Voilà encore une question positive, un fait qui, s'il entra jamais dans les vues de Dieu, ne pouvait pas ne pas se manifester plus ou moins dès les premiers jours du Christianisme. Plus l'Église romaine lui donnera d'importance, plus notre argument se renforcera. Plus la Vierge prendra de place dans la foi, dans le culte, plus nous serons fondés à demander pourquoi elle n'en occupe aucune dans l'Écriture, aucune dans l'histoire des premiers temps de l'Église.

Aucune dans l'Écriture, disons-nous. — Dans les quatre Evangiles, d'abord, pas un mot indiquant que Jésus-Christ accordât à sa mère une part quelconque dans son œuvre, ni pendant ni après son ministère terrestre, ni dans ce monde ni dans l'autre, ni pour agir elle-même ni pour intercéder auprès de son fils ou auprès de Dieu.

« Je te salue, Marie, pleine de grâces, lui dit l'envoyé céleste. Le Seigneur est avec toi. Tu es bénie entre toutes les femmes. » — « Je suis la servante du Seigneur, répondit Marie; que sa parole s'accomplisse! » — Quelques jours après, lorsqu'elle commence à comprendre la grandeur future de son fils : « Tous les siècles, dit-elle, m'appelleront bienheureuse. »

Bienheureuse, en effet, celle que Dieu avait choisie pour être la mère du Sauveur! Les protestants n'ont jamais dit autrement. Mais de là à un culte, à une invocation quelconque, la distance est grande, infinie. *Pleine de grâces* ne signifie point *source de grâces,* car le mot grec est un passif dont le sens est, au contraire, *ayant reçu beaucoup de grâces.* — *Bienheureuse* ne prouve pas davantage, car on peut le dire de quiconque a reçu de Dieu une faveur. Puis, dans un autre endroit, vous en avez le commentaire, et cela, dans la bouche même de Jésus. Un jour que la foule l'admire : « Heureux, s'écrie une femme, heureux les flancs qui t'ont porté, les mamelles qui t'ont nourri! » Que répond-il? « Heureux plutôt ceux qui entendent la Parole de Dieu et la mettent en pratique. » Voilà déjà que la simple grâce d'être fidèle est mise au-dessus de celle d'avoir enfanté le Christ.

Ce privilége unique est-il au moins représenté de manière à nous faire croire que Marie pourra s'en prévaloir pour intercéder en faveur des hommes? — Une seule fois, elle adresse une demande à son fils. Une demande, c'est trop dire ; elle ne va pas même jusque-là. Jésus s'est si complétement séparé d'elle dans tout ce qui tient « aux affaires de son Père [1], » qu'elle n'a garde de paraître y intervenir. « Ils n'ont point de vin, » dit-elle. « Femme, répond Jésus, qu'y a-t-il entre toi et moi ? » Il fait ensuite le miracle ; mais il a tenu à montrer que ce n'est point parce qu'elle le lui a demandé. Un autre jour, on vient lui dire que sa mère et ses frères demandent à lui parler. « Qui est ma mère? dit-il ; qui sont mes frères ? » Puis, étendant la main vers ses disciples : « Voici ma mère et mes frères, ajoute-t-il. Celui qui fait la volonté de mon Père céleste, celui-là est mon frère, ma sœur, ma mère. » Donc, en tant qu'envoyé de Dieu, les liens du sang ne lui sont rien. Quand ces paroles ne seraient pas écrites et qu'on nous permettrait de lui en prêter, nous n'en trouverions pas, en vérité, qui fussent plus clairement, plus positivement dans notre sens.

Voilà pour les quatre Évangiles. Dans le livre des Actes, rien, absolument rien qui permette de supposer qu'on reconnût à Marie aucun pouvoir, qu'on lui rendît aucun hommage. Il n'y est pas même fait mention du respect que les disciples ne pouvaient manquer d'avoir pour la mère de leur maître. « Animés d'un même esprit, ils persévéraient dans la prière, avec les saintes

[1] « Pourquoi me cherchiez-vous ? Ne saviez-vous pas que je dois m'occuper des affaires de mon père ? » (Luc, II, 43-49.)

femmes, avec les frères de Jésus et *Marie sa mère.* » Voilà tout. Depuis là, — et c'est au premier chapitre, — ce nom ne reparaît plus.

Dans les Épîtres, enfin, même dans celles qui doivent avoir été écrites plus ou moins longtemps après la mort de Marie, même, notez ceci, dans celles de ce disciple bien-aimé à qui le Sauveur expirant avait dit : « Voilà ta mère ! » — il n'est pas question d'elle ; elle n'est pas même nommée. Les expressions vous manquent pour dire jusqu'à quel point il serait inconcevable, inouï, que celle dont le culte allait jouer un tel rôle n'eût pas obtenu une page, une phrase, une ligne, un mot, une misérable allusion dans un si grand nombre de lettres adressées à tant d'églises, pleines de tant d'enseignements sur toutes sortes de sujets. Dans l'Apocalypse, même omission ; et ce silence, quelque opinion qu'on professe sur l'autorité dogmatique de ce livre, est encore plus significatif, à certains égards, que celui des Épîtres. Postérieure de vingt-cinq ou trente ans à tout le reste du Nouveau-Testament, l'Apocalypse a pu subir et a subi, en effet, l'influence de plus d'une idée nouvelle. Si celle-là était alors en faveur, si seulement elle commençait à l'être, comment se fait-il que ce livre n'en ait gardé aucune trace? Il n'y avait pourtant aucun dogme, aucun usage, qui fût mieux de nature à y entrer. Cette femme dont le mysticisme romain devait faire plus tard *la porte du ciel, la reine des anges, l'étoile du matin,* etc., etc. [1], — qui nous expliquera pourquoi il n'y a pas eu la plus petite place pour elle dans

[1] Janua cœli, Regina angelorum, Stella matutina, etc. — Voir les litanies.

ce poétique tableau des magnificences célestes [1] ? Car il est fort douteux que nous devions la reconnaître dans la femme si obscurément figurée au douzième chapitre, et dont le fils, est-il dit, gouvernera les nations *avec un sceptre de fer*. Nous prouvât-on que c'est elle, nous objecterions encore qu'elle n'est pas représentée, en cet endroit, comme recevant aucun hommage ni exerçant aucun pouvoir.

XIX

Cela posé, arrivât-on à prouver que le culte de la Vierge remonte au commencement du second siècle et même à la fin du premier, il serait déjà impossible de lui assigner raisonnablement une origine apostolique et divine.

Mais non. Jusqu'au milieu du cinquième siècle, au-

[1] Veut-on savoir comment un des historiens de la Vierge essaye d'échapper à ce qu'il y a d'accablant dans ce silence? Voici ce qu'on lit dans *Le Mois de Marie*, ouvrage approuvé et recommandé par plusieurs évêques : « Pour célébrer la plus noble des créatures, l'Écriture n'a que quelques mots, la tradition que peu de souvenirs, soit que les évangélistes et les docteurs aient voulu respecter le voile épais dont s'était enveloppée l'humble Vierge, *soit que l'idiome humain ne puisse atteindre à ces hauteurs.* » — Ainsi, l'idiome humain a suffi pour parler de Dieu et du Fils de Dieu ; pour parler de la Vierge, il s'est trouvé impuissant. Soit. Mais alors, pourquoi en parlez-vous tant ? Si des écrivains inspirés ont respecté « le voile épais dont elle s'était enveloppée, » pourquoi l'écarter, ce voile ? « Là où l'Écriture n'a que quelques mots et la tradition que peu de souvenirs, » pourquoi ces longues histoires, ces longs romans, que vous mettez entre les mains du peuple ?

cune trace encore d'hommages rendus ou à rendre à la mère du Sauveur. Des témoignages de respect et d'admiration, des amplifications plus ou moins fortes sur sa gloire et sa sainteté, — nous avouons qu'il y en eut de bonne heure ; mais tous ces témoignages, toutes ces amplifications aujourd'hui tant citées, — c'est ce que nous aurions à citer aussi de plus fort contre le culte qu'on prétend autoriser par là.

En effet, de toutes ces déclarations qu'on va ramasser chez les Pères et qu'on a grand soin d'isoler de ce qui pourrait y faire ombre [1], — d'où vient qu'il n'en est point où nous trouvions une conclusion pratique ? A ces bénédictions, à ces éloges, — comment se fait-il donc qu'aucun de ces écrivains n'ait ajouté ni que l'Église rendait un culte à la Vierge, ni qu'elle devait lui en rendre un ? Pourquoi les liturgies, les catéchismes, les histoires, les sermons du temps, ne font-ils encore mention d'aucune cérémonie, d'aucune pratique en son honneur, d'aucun recours à elle en quelque occasion et sous quelque forme que ce soit ? Pourquoi Épiphane, vers la fin du quatrième siècle, attaquait-il les honneurs rendus à la Vierge par quelques femmes arabes ? C'étaient des honneurs idolâtres, a-t-on répondu. Pas plus

[1] Tertullien (*De carne Christi*, VII), comparant Marie aux sœurs de Lazare, la trouve inférieure en dévouement et en foi. Origène (sur saint Luc, Homélie XVII), Basile (Épître 317), d'autres encore, affirment qu'elle a été scandalisée, ébranlée, par la mort de son fils. D'autres, enfin, en particulier Chrysostome, ne craignent pas d'interpréter comme une réprimande les mots : « Qu'y a-t-il entre toi et moi ? » Il y avait eu en elle, disent-ils, un sentiment d'orgueil. Elle voulait faire parade du pouvoir surnaturel de son fils. — Nous ne le pensons pas ; mais il est clair que ceux qui l'ont pensé, qui l'ont écrit, ne croyaient pas à l'impeccabilité de Marie.

idolâtres, comme nous pourrions le montrer, que ceux qu'on ordonne ou qu'on tolère aujourd'hui. Mais il n'est pas même possible, avec ce morceau sous les yeux [1], de dire qu'Épiphane ait entendu ne blâmer que l'excès. Le meilleur moyen d'attaquer ce que faisaient ces femmes, c'eût été de mettre en regard ce que faisait, ce qu'autorisait l'Église. Rien de semblable. Il condamne sans restriction ; il ne fait mention d'aucun culte, d'aucun commencement de culte. Avec les termes qu'il emploie et le dédain qu'il affecte, il n'est pas même permis de supposer ni que ces femmes eussent suivi l'impulsion de quelque docteur connu, ni qu'il y eût alors aucun parti prêt à se déclarer pour elle. Trente ans plus tard, au plus fort des querelles qui précèdent et suivent le concile d'Éphèse, lorsque Nestorius est déposé pour n'avoir pas voulu accorder à Marie le titre de mère de Dieu, lorsque Cyrille et Proclus, ses antagonistes, usant et abusant de la victoire que leur a donnée le concile, célèbrent à l'envi les mystérieuses grandeurs qui leur paraissent résumées dans ce titre, — eh bien, jusque dans ces sermons où Marie est magnifiée autant et plus peut-être que ne le fut jamais son fils, — rien encore, absolument rien qui indique un culte établi, un culte à établir.

Nous n'avons pas besoin d'aller plus loin. L'idée faisait son chemin ; le culte allait venir. Ce qui est constant, incontestable, c'est que, à cette époque, il n'était pas encore venu.

[1] *Hérésies*, 79.

XX

Que dirons-nous maintenant du culte des saints en général? Il nous faudrait repasser par la même route, et arriver, à très-peu près, aux mêmes conclusions.

D'abord, même silence des écrivains sacrés; même absence de tout indice que des morts, saints ou non, leur parussent devoir servir d'intermédiaires, à quelque titre que ce fût, entre les vivants et Dieu. Ce ne sont pas quelques allusions imperceptibles qui pourraient contre-balancer une si complète absence de tout enseignement, de toute invitation, de tout ordre au sujet de l'invocation des saints.

A-t-on bien songé, de plus, à tout ce que suppose une prière adressée à un mort? — Que les saints aient, dès à présent, accès auprès de Dieu, nous l'admettons volontiers, bien que, dans l'origine, on ait généralement pris à la lettre ce que Jésus-Christ avait dit d'un jugement universel et unique, à la fin du monde [1]. Les saints prient dès à présent, soit; mais vous qui les priez, vous qui les chargez de prier, vous entendent-ils? Ce que vous leur accordez là, pensez-y, ce n'est rien moins

[1] Cette opinion, si manifestement contraire à toute idée d'invocation et de culte, est formellement enseignée par plusieurs pères. Voir Irénée, *Contre les hérésies*, v, 25. — Justin, *Dialogue avec Tryphon*. — Lactance, *Institutions*, l. VII. — Notez, de plus, qu'en renvoyant au jugement dernier l'entrée des saints dans le ciel, ni ces auteurs ni aucun autre ne songent à faire une exception en faveur de la Vierge.

que le plus grand, le plus incompréhensible, le plus essentiellement divin de tous les attributs de Dieu, celui d'être partout, de tout voir, de tout entendre. Quoi! un homme qui, hier encore, était semblable à moi, qui ne voyait et n'entendait, comme moi, que dans un cercle borné, infranchissable, qui ne pouvait, comme moi, saisir à la fois qu'un objet, qu'une idée, qu'une parole [1], voilà que, comme Dieu, il en saisit des millions, des centaines de millions! Lui qui, pas plus que moi, ne pouvait lire dans le cœur d'un seul de ses semblables,—voilà qu'il lit dans tous les cœurs à la fois; voilà que, en Europe, en Amérique, au plus profond des mines comme au plus haut des montagnes, le jour, la nuit, partout et à jamais, voilà, dis-je, qu'il recueille instantanément toutes les paroles, tous les soupirs, tous les plus légers élans d'âme où se mêle l'idée de son intercession! Car enfin, s'il doit m'entendre quand je m'adresserai à lui, il faut qu'il soit toujours là, toujours avec moi, toujours avec tout le monde; vous ne pouvez supposer qu'il y ait des lieux, des moments, où il ne vous entendrait pas. Ainsi, pas de milieu : ou les saints n'ont pas la faculté de nous entendre, ou ils l'ont au même degré que Dieu. Dieu, sans doute, a pu le vouloir ainsi; mais plus ce privilége est grand, plus il faudrait qu'on pût nous le montrer établi sur des déclarations authentiquement émanées de Celui qui seul pouvait l'accorder. « Ils voient Celui qui voit

[1] Il n'y a point de grand homme pour son valet de chambre, dit-on. Y a-t-il beaucoup de saints que pussent sérieusement invoquer ceux qui auraient vécu familièrement avec eux? En apprenant la canonisation de François de Sales : « Ah! dit un vieil évêque qui l'avait beaucoup connu, voilà qui est beau... Mais il trichait furieusement au piquet. » — *Mémoires de Tallemant.*

tout, disait Grégoire VII [1]; que pourraient-ils donc ignorer? » Vaine antithèse, qui reviendrait à dire qu'on ne saurait voir Dieu sans devenir son égal. « Si j'aperçois un homme monté sur un clocher, dit Dumoulin, vois-je pour cela tout ce qu'il voit? »

Vous nous peignez la paix d'une âme qui se sent au milieu de tant d'amis, qui ne peut pousser un soupir sans que des messagers divins se disputent, en quelque sorte, l'honneur de le porter à Dieu. — A peu de chose près, c'est ce que disaient les païens quand on leur parlait de renoncer à ces divinités sans nombre, qui, elles aussi, les entouraient du berceau à la tombe, les assiégeaient de leur incessante protection. Certes, à en juger sur l'extérieur, le christianisme des Apôtres était aussi singulièrement froid et nu en comparaison de ces poétiques croyances, consacrées par tant de chefs-d'œuvre et de siècles, et grâce auxquelles il n'y avait pas de ville, pas de village, pas de maison, pas d'arbre qui n'eût sa divinité tutélaire, pas d'homme, enfin, auquel il ne fût permis, dans chaque circonstance de sa vie, d'invoquer un dieu fait exprès pour le servir dans cette occasion même, pour mettre une volonté divine aux ordres de ses plus légères volontés. Et pourtant, au fond, lequel valait mieux, ou ces petits dieux de tous les instants, supposé qu'ils existassent, — ou un dieu unique et parfait, assez grand, assez bon, pour faire seul autant et plus qu'eux tous? Lequel était plus grand, plus beau, plus réellement poétique aussi, puisqu'on nous force à toucher cette corde, — ou l'invocation de tous ces patrons subalternes, ou une communication directe,

[1] Quid est quod nesciant qui scientem omnia sciunt?

intime, avec Celui qui peut tout et qui remplit tout?

Ainsi, ce qu'on répondait aux païens, nous pouvons le répondre aux partisans de l'invocation des saints. Un des plus grands ennemis de la Réforme, le duc George de Saxe, assis, en 1537, au chevet d'un fils à l'agonie, l'exhorte à laisser là les saints et à ne songer qu'au Christ. La femme du mourant, luthérienne au fond du cœur, fait un mouvement de surprise. Le duc s'en aperçoit. « C'est ce qu'il y a de mieux à enseigner aux mourants, » ajoute-t-il. — C'est ce que leur disent en effet, nous aimons à le reconnaître, tous les prêtres vraiment pieux. Quand le danger est loin, vous vous accommodez des plus insignifiants protecteurs; quand il est là, présent, inévitable, si vous n'avez pas oublié celui qui seul peut vous sauver par lui-même, c'est à lui, à lui seul, que vous vous sentez pressé de crier. Mais si cette doctrine est la meilleure pour les mourants, pourquoi ne serait-elle pas aussi la meilleure pour tout le monde et dans toutes les occasions? « Du temps de la papauté, dit Luther [1], on faisait des pèlerinages pour visiter les saints; on allait à Rome, à Jérusalem, pour l'expiation de ses péchés. Aujourd'hui, nous faisons encore des pèlerinages, mais dans les régions de la foi. Nous n'allons pas à Jérusalem, mais droit à Dieu. Voilà qui est visiter la véritable terre promise. Que sont les saints en comparaison du Christ? Rien de plus que les petites gouttes de la rosée des nuits sur la tête de l'époux et sur les boucles de sa chevelure! » Il était poëte, Luther; il les avait assez connus, vos saints, vos saintes; il avait usé ses genoux devant leurs images; —

[1] Tischreden.

et ce n'était pourtant qu'en allant, comme il le disait, « droit à Dieu, » qu'il avait vu s'ouvrir devant ses pas, comme un monde nouveau et inconnu, les régions de la véritable paix, les sources de la vie en Christ. Cette histoire, du reste, est celle de plus de gens qu'on ne pense. Il y a des catholiques, et beaucoup, et des plus pieux, qui ne croient pas à l'intercession des saints ; beaucoup, du moins, qui n'y croient pas pour eux-mêmes et n'y recourent jamais. Eh bien, quand il veulent aller à Dieu, leur manque-t-il quelque chose ? Ont-ils plus de chemin à faire pour apercevoir le soleil, que d'autres pour ne regarder qu'aux étoiles ? Et une fois leurs yeux tournés vers celui que la Bible appelle « le Soleil de justice, » voit-on qu'il y ait chez eux moins de paix, moins de foi, moins de confiance que chez les autres ?

XXI

Dira-t-on maintenant que la voie directe n'est pas proscrite, que l'invocation des saints n'est pas ordonnée comme indispensable au salut, que le concile de Trente, enfin, se borne à la recommander comme bonne et utile ?

Sans doute, quand le soleil est couché, il est utile, il est bon qu'il y ait des étoiles ; mais, tant qu'il est sur l'horizon, qu'en avons-nous besoin ? Parlons sans figure. C'est, en définitive, comme une ressource aux faibles qu'on représente l'invocation des saints. Nous ne parlions en effet tout à l'heure que des âmes d'élite qui,

sans la condamner, s'en passent et n'y perdent rien. Les autres y perdraient-elles beaucoup? Voilà la question. Qu'un homme habitué à n'aborder Dieu que par les saints éprouvât, au premier moment, assez d'embarras à l'aborder seul et en face, c'est possible; mais ceux qui ont été habitués, au contraire, à ne jamais prier que Dieu, sont-ils embarrassés, interdits? Est-il des choses dont ils n'osent pas lui parler? S'il y en a, c'est qu'ils les sentent mauvaises ou indignes de lui, et, dans ce cas, ce serait un triste service à leur rendre que de leur donner à prier des êtres auxquels ils craignissent moins de s'en ouvrir.

Puis, qu'avons-nous à faire de chercher si cette voie est plus ou moins facile, plus ou moins dangereuse? Le grand point, nous en reviendrons toujours là, c'est que Dieu ne nous l'a pas indiquée. Il ne s'agit pas ici d'un mystère qu'il ait pu avoir l'intention de laisser dans l'ombre. La question de la prière est précisément celle où les Saints Livres entrent dans le plus de détails pratiques; et s'ils ont pu en parler deux ou trois cents fois, sous toutes les formes, dans toutes sortes d'occasions, sans ordonner ni conseiller ce que le concile déclare utile et bon, — de quel droit ajouterait-on quelque chose à l'ordre partout répété de s'adresser à Dieu, de demander l'intercession du Christ? Dira-t-on qu'il n'est pas formellement interdit d'en demander une autre? Quoi! Indiquer si formellement Jésus-Christ comme notre intercesseur et notre *avocat*, le représenter comme toujours prêt à remplir ce divin office, — ce n'est pas défendre implicitement de recourir à de moins saints et à de moins puissants que lui? Nous sommes loin d'accorder, d'ailleurs, que la défense soit seulement im-

plicite. « Il y a un seul Dieu, dit saint Paul [1], et un seul médiateur entre Dieu et les hommes, savoir Jésus-Christ. » — Oui, disent les controversistes romains, un seul médiateur *de rédemption ;* mais cela n'exclut pas les médiateurs *d'intercession*. Où l'a-t-on prise, cette distinction-là ? Ce n'est assurément pas dans la Bible, où *intercession* et *médiation* sont constamment confondus. A l'endroit même où se lit le passage que nous venons de citer, de quoi s'agit-il ? De la prière en général et de toutes sortes de prières. « Je recommande, dit l'Apôtre, qu'on adresse à Dieu des prières, des requêtes, des supplications, des actions de grâces pour tous les hommes, pour les rois, pour... etc. » Comment prétendre, après cela, que la médiation dont il nous parle deux ou trois lignes plus loin puisse n'être entendue que de la rédemption ?

« Que personne, dit-il ailleurs [2], ne vous engage, sous prétexte d'humilité, à rendre un culte aux anges. » Selon Bossuet, il ne s'agit là que des anges envisagés, selon la théorie néo-platonicienne, comme créateurs subalternes de l'univers. Cette opinion peut bien avoir été l'occasion de la défense ; mais la défense n'en est pas moins générale, absolue. Point de culte aux anges, dit l'Apôtre, *sous prétexte d'humilité*. Or, l'Église romaine ne va pas jusqu'à enseigner que Dieu soit inaccessible aux hommes ; c'est donc par humilité qu'on s'adresse aux saints et aux anges, et on rentre ainsi pleinement dans ce que l'Apôtre interdisait.

Citerons-nous encore une fois l'Apocalypse ? Nous le

[1] I Timoth. II, 5.
[2] Colossiens, II, 18.

pourrions. Comment se fait-il que les saints, qui nous y sont représentés autour du trône de Dieu, n'aient aucunement l'air d'avoir des prières à écouter, à transmettre? Qu'un catholique se suppose écrivant ce livre, et qu'il nous dise s'il oublierait ce point. Un seul passage a été allégué. « Alors, est-il dit au chapitre V, les quatre animaux et les vingt-quatre vieillards se prosternèrent devant l'Agneau, ayant des coupes d'or pleines de parfums, *qui sont les prières des saints.* » Voilà ce qu'on n'a pas craint d'opposer à l'écrasant silence des Evangiles, des Épîtres, de l'Apocalypse elle-même, excepté dans ce seul endroit, — lequel endroit n'en dit pas plus que le reste. Ces prières *des saints* n'y sont nullement représentées comme des prières d'hommes, transmises par les saints. Il n'est question, dans tout le chapitre, que des chants de louange dont le ciel retentit autour du trône de l'Agneau; ces *prières* ne sont donc pas autre chose, d'autant plus qu'elles sont offertes sous forme de *parfums, dans des vases d'or,* ce qui ne s'est jamais dit et ne pourrait absolument pas se dire de prières quelconques, venues de la terre et renfermant toutes sortes de demandes. — Et voilà, nous le répétons, ce qu'on est réduit à citer en faveur de l'invocation des saints, en faveur d'une chose dont les auteurs du Nouveau-Testament auraient eu deux ou trois cents fois l'occasion de parler.

XXII

Maintenant, si l'invocation des saints n'est ni ordon-

née ni autorisée par l'Écriture, à plus forte raison le dirons-nous des abus auxquels elle a donné lieu.

Jusqu'ici, en effet, selon notre engagement, nous n'avons combattu que ce que le concile enseigne; mais nous ne nous étions pas interdit de voir ensuite ce que l'Église a fait ou laissé faire. De tous les points indiqués ci-dessus, il n'en est presque aucun où l'on ne se soit autant éloigné des décisions de Trente, que ces décisions elles-mêmes s'éloignaient déjà de la lettre et de l'esprit des Saints Livres.

Un système aurait beau être entouré de bonnes preuves, c'est toujours un grave défaut que de ne pouvoir être appliqué sans s'altérer. Nous demanderons donc, en premier lieu, si le culte des saints est généralement tel qu'on est obligé de nous le peindre pour éluder nos objections.

« Vous leur accordez, avons-nous dit, le plus divin de tous les attributs, celui d'être présents partout. » On est forcé d'en convenir; mais, dit Bossuet[1] : « Jamais aucun catholique n'a pensé que les saints connussent *par eux-mêmes* nos besoins, ni même les désirs par lesquels nous les prions. » Jamais aucun catholique, nous l'avouons, n'a officiellement enseigné que les saints eussent par eux-mêmes un si étonnant pouvoir; mais combien est-il de gens qui, en les priant, fassent cette distinction? Combien en est-il qui, à genoux devant l'image d'un saint, se disent, se soient jamais dit : « Il ne m'entend pas. Si ma prière lui arrive, c'est par l'intermédiaire des anges, ou par une révélation de Dieu, ou par une vision en Dieu! » Car tels sont, en effet, les trois

[1] *Exposition*, IV.

moyens que Bossuet indique. Mais le concile n'en dit rien ; les catéchismes non plus. La présence universelle des saints est implicitement posée en fait dans toute invitation à les prier, dans toute prière à eux adressée ; et il n'est pas un fidèle sur cent, peut-être pas un sur mille, qui, à moins de scrupules inspirés du dehors, n'omette absolument cette réserve sans laquelle, de l'aveu de Bossuet, le culte des saints devient un outrage à Dieu.

De plus, entre l'invocation des saints comme intercesseurs seulement et l'invocation de ces mêmes saints comme ayant pouvoir d'exaucer, comme tout puissants, comme dieux, enfin, — s'il y a, comme on le prétend, un abîme en théorie, il n'y a, en fait, qu'un pas. Ce pas, combien trouvez-vous de catholiques pieux qui soient en état de s'en garder, et qui, en effet, s'en gardent ? Nous avons eu occasion d'étudier, sur ce point, un pays où le culte des saints et de la Vierge, quoique très-répandu, l'est cependant encore bien moins qu'en Italie ou en Espagne ; et non-seulement nous n'avons trouvé personne qui, dans les élans spontanés de son cœur, ne se laissât presque toujours aller à les invoquer comme tout-puissants, mais les prières mêmes où ils sont nommés comme intercesseurs n'empêchent généralement pas de voir en eux tout autre chose. Nous avons eu mille preuves que, tout en répétant à satiété : « Sainte Vierge, *priez pour nous*, » — l'idée d'intercession s'absorbe dans celle d'une protection directe, absolue, à obtenir de la mère du Christ. Au moment même où les lèvres diront *Priez pour nous*, le sentiment intérieur n'est pas autre que celui qui se traduira, l'instant d'après, par : « La sainte Vierge *vous bénisse*, — la sainte

Vierge *vous conduise*, — *s'il plaît* à la sainte Vierge, » — et cent autres formes de langage où la Vierge est ouvertement substituée à Dieu.

Mais, dit encore Bossuet [1], en quelques termes que soient conçues les prières que nous adressons aux saints, l'intention de l'Église et de ses fidèles les réduit *toujours* à cette forme : « Priez pour nous. » — L'intention de l'Église, cela se peut ; l'intention des fidèles, nous le nions ; et à quoi peut servir l'intention abstraite de l'Église, quand les fidèles sont inévitablement conduits à en avoir une tout autre ? Ce mendiant à qui vous faites l'aumône, et qui vous remercie, comme c'est l'usage en tant de pays, non pas par un *Dieu vous le rende*, mais par « *la sainte Vierge vous le rende*, » — qu'importe que concile de Trente, dont il n'a de sa vie entendu parler, ait réduit d'avance sa prière à une demande d'intercession ? La Vierge ou Dieu, dans son esprit, c'est tout un. Il accorde à la créature, sans aucune réserve, ce qui n'appartient qu'au créateur ; et si c'est là, comme on l'a toujours dit, ce qui constitue l'idolâtrie, sa prière à la Vierge est évidemment un acte idolâtre. Dans ce sens, nous le répétons, est-il beaucoup de prières aux saints dont nous ne puissions en dire autant ?

Notre meilleur auxiliaire, ici, c'est un des plus zélés champions du catholicisme, l'homme qui a le plus contribué, de nos jours, à le faire ce qu'il est, Châteaubriand enfin. Sans s'inquiéter de ce que les conciles ont défendu ou permis, il ne discute pas, lui, il peint, et ses tableaux ne présentent presque aucun trait qui ne

[1] *Exposition*, IV.

confirme nos critiques. « Le peuple le plus spirituel et le plus brave était *consacré* par la religion à la fille de la simplicité et de la paix, à Geneviève. » — « Ces bergères transformées par leurs vertus en *divinités* bienfaisantes. » — « Il n'y a pas jusqu'au faible avantage de la différence des sexes et de la forme visible que *nos divinités* ne partagent avec celles de la Grèce. » — « *La divinité* d'un saint commence avec son bonheur dans les régions de la lumière éternelle. » — « Il était convenable que la sainte des forêts *fît des miracles.* » — « Ces martyrs qui ont mérité de monter au rang *des puissances célestes.* » — « Pour l'homme de foi, la nature est une constante merveille. Souffre-t-il ? *Il prie sa petite image*, et il est soulagé. Il se prosterne; *il prie le saint de lui rendre* un fils, *de sauver* une épouse. » — « Jamais peuple ne fut plus environné de *divinités amies* que le peuple chrétien. » — « Ces hommes qui ont mérité *d'être adorés.* » — Voilà le catholicisme tel qu'il est; voilà ce qu'il ne peut manquer d'être, et toujours plus.

XXIII

Voyons-nous, en effet, que l'Église essaye au moins de lutter contre cet irrésistible penchant des peuples à adorer ce qu'elle ne leur donne, dit-elle, qu'à vénérer ? Insiste-t-elle beaucoup, auprès de ses fidèles, sur cette distinction qu'elle fait sonner si haut quand il s'agit de répondre à des adversaires ? — Nous l'ignorons; nous voulons croire, tout en ayant de fortes raisons d'en douter, qu'il n'est aucun catholique à qui la chose n'ait

été clairement dite, au moins une fois. Mais autre est la parole, autre est l'exemple ; autre est le rare et froid enseignement d'une distinction subtile, et l'entraînante contagion des pratiques de tous les jours. Il est tel pays où vous passeriez dix ans, vingt ans, sans rien voir qui ne mène droit à l'erreur que l'Eglise prétend ne pas enseigner. Quand un ancien Romain renaîtrait au milieu de Rome, qu'y trouverait-il de changé, si ce n'est le nom des dieux et la forme des sacrifices? Pourrait-il douter que les saints, qui donnent leurs noms aux temples, qui ont leurs autels, leurs fêtes, ne soient les divinités du pays? Ce Panthéon qu'il avait vu consacré à tous les dieux, il le retrouve consacré à tous les saints ; ces colonnes, ces piédestaux sur lesquels il avait laissé Jupiter, Romulus, Trajan ou tel autre empereur divinisé, il y voit Pierre ou Paul, Jean ou Marie [1]. Lui direz-vous alors comme quoi ce temple *de Saint-Pierre* n'est pas un temple *à Saint Pierre?* L'explication ne sera pas très facile à saisir, pour peu que votre païen ait remarqué le pied du saint usé sous les lèvres des fidèles ; heureux encore s'il ne reconnaît pas dans cette image celle d'un ancien Jupiter! Quand il verra la Vierge sur l'autel et tout un peuple à genoux devant elle, quand il l'entendra appeler, — car il sait le latin, lui, et il aura au moins, ce que tant de chrétiens n'ont pas, l'avantage de comprendre ce qui se dit chez eux, — quand il l'entendra nommer, disons-nous, de tous

[1] Le titre même de *Divus*, ordinairement remplacé dans les pièces officielles par celui de *Beatus*, n'en est cependant pas banni. On le rencontre une ou deux fois dans les actes de Trente. Ce mot aurait-il passé dans le langage, si l'idée qu'il renferme n'eût existé dans les esprits?

ces magnifiques noms que l'Église lui prodigue, comment comprendrait-il que vous prétendiez, avec tout cela, ne pas en faire une déesse? Comment comprendrait-il, surtout, qu'elle n'en soit pas une pour le peuple? Il entendra chanter *Ora pro nobis;* mais lui aussi, de son temps, il s'adressait souvent aux divinités inférieures pour leur demander leur intercession auprès des princes du ciel, et ces divinités de second, de troisième ordre, ne cessaient pas pour cela d'être considérées comme des divinités. Quand le pieux Énée invoque sa mère Vénus, il sait très bien qu'elle ne peut rien par elle-même, qu'il faudra qu'elle aille prier Jupiter ; en est-elle moins, à ses yeux et à ceux de son peuple, une haute divinité ? Cesse-t-on, pour cela, de lui élever des temples, de lui offrir des sacrifices, de la traiter habituellement sur le même pied que Jupiter? L'adoration directe n'est nullement incompatible, en fait, avec l'idée d'intercession ; celle-ci fût-elle généralement aussi bien comprise qu'elle l'est peu, l'adoration resterait. Et que de prières aux saints, d'ailleurs, soit dans les recueils les plus répandus, soit dans le culte même, où l'intercession n'est pas mentionnée! Que d'autres où elle ne l'est qu'à la fin, en deux mots et comme à la dérobée, à la suite de longues et ferventes invocations! Ce fameux *Sub tuum*, que vous entendez répéter matin et soir dans toutes les écoles de la catholicité, qu'a-t-il de plus ou de moins qu'une prière à Dieu ? « Nous nous réfugions sous votre garde, sainte mère de Dieu. Ne méprisez pas nos supplications, mais délivrez-nous toujours de tout danger, Vierge glorieuse et bénie [1]. »

[1] Sub tuum præsidium confugimus, sancta Dei genitrix. Nostras

Dans une pareille atmosphère, il n'est pas, — nous en avons eu la preuve, — il n'est pas jusqu'à l'Oraison Dominicale que l'instinct faussé des fidèles ne transforme tout bas en une prière à la Vierge [1]. Quand Julienne de Liége vit sa fameuse échancrure à la lune, et en conclut que Dieu était peiné de ne pas avoir sa fête tandis que tous les saints avaient la leur, —c'était, à part la bizarrerie de la forme, une bien grande vérité ; mais cette fête que l'on se hâta d'établir, cette Fête-Dieu dont Liége a récemment célébré le six-centième anniversaire, — est-elle au moins restée une véritable fête à Dieu? Nullement. Il est des pays, et ce sont les plus catholiques, où elle n'en a que le nom. En Italie, en Espagne, en Provence, la Fête-Dieu n'est qu'une nouvelle fête de la Vierge.

Ainsi, partout où le culte des saints s'est développé librement et sans contrôle, le culte de Dieu s'est de plus en plus effacé. « On leur volerait Dieu qu'ils ne s'en apercevraient pas, » disait quelqu'un, peignant le catholicisme italien. Rien de plus vrai. Il n'y aurait qu'à ôter le nom de Dieu des quelques prières latines où il est encore, et tout irait sans qu'il y eût aucun vide dans le culte, sans que le gros du peuple se doutât d'aucun changement. Quand un nouveau concile déclarerait que Dieu n'est plus, qu'il n'y a d'autre divi-

deprecationes ne despicias, sed à periculis cunctis libera nos semper, Virgo gloriosa et benedicta.

[1] Cette prière, selon le Catéchisme Romain, peut être récitée devant toute image de saint, pourvu qu'on ait le sentiment que le saint la répète à Dieu. — Combien y a-t-il de gens qui l'aient, ce sentiment, ou seulement qui comprennent bien qu'on doit l'avoir?

nité que la Vierge, — il ne ferait que mettre en loi ce qui existe en fait dans la grande majorité de certaines populations.

Ce décret sacrilége, nous savons bien qu'on ne le fera jamais ; mais il faut avouer qu'à moins de le faire, on ne pouvait accorder à la Vierge plus qu'on ne lui a accordé de nos jours, et cela, au centre de l'Europe, en France, en face du protestantisme qui s'indigne et de l'incrédulité qui raille. Au lieu de retenir les peuples sur cette dangereuse pente, l'Église les y a poussés de son mieux. Là, comme en tant d'autres choses, tout ce qu'elle n'aurait pu détruire sans se fermer des sources d'influence, elle a trouvé plus simple et surtout plus avantageux de s'en emparer hardiment ; tous les élans qu'il ne lui convenait pas d'arrêter, elle s'est mise à la tête. Il ne tiendra pas à elle que la France, sous ce rapport, n'ait bientôt plus rien à reprocher aux derniers hameaux de la Calabre. Nous voudrions citer en entier le fameux mandement par lequel un cardinal [1] a inauguré cette nouvelle ère ; en entier, disons-nous, y compris les quelques lignes dans lesquelles l'auteur proteste contre toute assimilation entre la Vierge et Dieu. Que nous font-elles, ces lignes ? Nos objections, telles que nous les avons présentées, ne sauraient en être atteintes. Nous n'avons pas dit que l'Église enseigne la divinité de la Vierge ; nous avons dit qu'elle pousse à y croire, ou, tout au moins, à ne plus prier, à ne plus remplir aucun devoir, à ne plus vivre et à ne plus mourir, enfin, que comme si on y croyait, — et, dans ces termes, que pourrions-nous citer qui confirmât mieux notre

[1] L'archevêque de Lyon. Novembre 1842.

dire? En quoi quelques détails, en quoi une distinction si délicate en théorie, si impossible en pratique, gênerait-elle aucunement l'essor des tendances prêchées dans l'ensemble de cet écrit? Dès les premières lignes, voilà le culte de la Vierge qui remonte, selon l'auteur, aux tout premiers jours du christianisme. « Le Sauveur a donné à la religion, *dès le berceau*, une compagne dont la douceur devait tempérer sa sévérité... Cette compagne fidèle, ce fut la dévotion à la sainte Vierge. » Dès le berceau! Elle ne s'est pas séchée, votre main, quand vous avez tracé un si impudent démenti au silence de l'Écriture! Mais l'auteur y revient; il s'y complaît; il semble craindre que l'expression ne soit pas encore assez précise, et qu'en lisant « *dès le berceau,* » on n'entende par là « *dès les premiers siècles.* » La religion et la dévotion à la Vierge « sont descendues *ensemble*, dit-il, de la montagne sainte, pour aller faire *ensemble* la conquête des âmes. Dès lors, *partout* où fut arboré l'étendard du salut, on vit se déployer les enseignes de Marie. » Quoi! les enseignes de Marie avaient été déployées dans ces églises auxquelles les apôtres ont adressé tant et de si longues épîtres sans leur en dire un mot! Cardinal de Bonald, vous le dites, — mais vous ne le croyez pas.

Et comment sont-elles allées ensemble, la religion du Christ et la dévotion à la Vierge, à la conquête du monde? « Unies par le lien d'une commune origine et d'une même vocation, *ces deux sœurs* se donnaient la main.» Voilà déjà l'égalité, sinon entre Dieu et la Vierge, du moins entre les deux cultes, ce qui est, quoi qu'on dise, pour l'immense majorité des fidèles, l'égalité des deux êtres auxquels ces cultes s'adressent. L'égalité! S'y tien-

dra-t-on, au moins? Le mandement ne renferme pas une phrase qui ne revienne à dire : « Voyez combien le culte de la Vierge est plus agréable, plus facile, plus poétique, plus rassurant que tout autre ! » L'auteur avoue que « dans nos Livres saints, l'esprit de Dieu *jette un voile à peine transparent* sur la céleste vie de la mère du Sauveur. » Le tour est adroit, pour dire qu'il n'y est presque jamais question d'elle. Mais quand l'auteur, quelques lignes plus loin, s'emparant du fameux récit des noces de Cana, en conclut qu'on peut, qu'on doit prier la Vierge pour les besoins du corps aussi bien que pour ceux de l'âme, — dirons-nous encore que c'est adroit? Citer le trait sans citer les mots qui le couronnent [1], et qui en changent totalement le sens, — c'est une *adresse* que nous n'avons pas l'habitude d'appeler de ce nom. Et que de détails, en outre, sur ce dont on peut demander le soulagement à la Vierge! Mais les besoins spirituels, il en est à peine question ; les besoins temporels, Marie est d'un bout à l'autre annoncée comme tout particulièrement prête à y pourvoir. Plus vous en aurez, de ces besoins-là, plus il vous sera aisé d'être pieux ; plus vous aurez peur des épreuves et de la mort, mieux vous pourrez, à vous juger sur la vivacité de vos prières à Marie, vous croire un chrétien accompli. Le culte de la Vierge, dans ce point de vue, c'est l'hôpital des incrédules, — car on sait que l'Écriture appelle souvent *incrédules*, non ceux qui ne croient à rien, mais ceux qui croient sans avoir la force d être chrétiens.

Mais laissons ce nouveau danger, qui nous mènerait à rentrer dans la discussion générale. Tout ce que nous

[1] « Femme, qu'y a-t-il entre toi et moi?

venons de dire, nous aurions pu l'appuyer par des citations ; tous les résultats que nous indiquons, le mandement les avoue, mais avec des chants de triomphe. « Les vrais catholiques, dit-il, ne prient plus, en quelque sorte, Jésus que par Marie. Pour eux, il n'y a plus de fêtes sans elle ; on dirait que, loin d'elle, il n'y a plus pour eux d'espérance. Son nom se trouve sans cesse sur leurs lèvres, et son image sur tous les cœurs. L'Église applaudit à ces élans de leur piété filiale, loin de les contrarier. De sa barque agitée, Pierre tourne constamment ses regards vers l'étoile de la mer. *Il semble que Dieu ait remis à sa mère sa toute-puissance...* » Oui, c'est ce que nous ne cessons de répéter, *il semble*, à voir le monde catholique, qu'il n'y ait plus d'autre divinité que la Vierge. N'est-ce qu'à l'extérieur ? On le prétend. Eût-on raison de le prétendre, ce serait déjà une singulière manière d'honorer le Dieu « fort et jaloux » qui ne veut « point d'autres dieux devant sa face [1]. » Mais écoutez encore l'archevêque, lorsqu'il devient, sans y songer, l'interprète des vrais sentiments du peuple. « Pourrions-nous, dit-il, ne pas tourner nos regards vers ce sanctuaire célèbre, d'où une tendre mère veille avec amour sur sa famille, *où siége une reine puissante, dont la main a posé une digue à l'impétuosité des flots ?* » Voilà, en dépit de toutes les distinctions, voilà le dernier mot. Ce n'est plus Dieu, comme jadis dans la Bible, qui dit aux flots : « Vous viendrez jusque-là, et vous n'irez pas plus loin ; » — c'est la Vierge.

Citerons-nous maintenant quelques-unes des innombrables pages où les papes se sont faits, avec encore

[1] Premier commandement.

plus de franchise ou d'imprudence, les interprètes des mêmes sentiments? Que dire, en particulier, des formules, si fréquentes dans leurs décrets, où les saints sont représentés punissant, vengeant, foudroyant? Nous ne remonterons pas jusqu'à Jean XXII excommuniant Louis de Bavière, et disant : « Que la colère *de Dieu et des apôtres Pierre et Paul* s'enflamme sur lui dans ce monde et dans l'autre! » Nous n'irons pas chercher Léon X excommuniant Luther : on sait que le morceau, admirablement écrit, d'ailleurs, où le pontife adjure tous les saints de se lever contre l'hérésiarque, est calqué sur celui où Cicéron, dans son fameux *De signis,* appelle le courroux des dieux sur le profanateur de leurs autels. Toutes les bulles relatives au concile de Trente sont terminées par ces mots : « Quiconque aura contrevenu... qu'il sache qu'il encourra l'indignation de Dieu *et de ses apôtres Pierre et Paul.* » Or, cette formule, usitée encore aujourd'hui,— vous ne pouvez lui donner que deux sens : ou Pierre et Paul, indignés contre le coupable, le puniront de leur chef, et, dans ce cas, les voilà dieux ; ou bien, impuissants par eux-mêmes, ils demanderont à Dieu de le punir. Beau rôle, alors, en vérité! Une seule fois, dans l'Évangile, les apôtres s'avisent de parler contre des coupables. « Vous ne savez, répond sévèrement le maître, de quel esprit vous êtes animés. » Et les voilà qui, dans le ciel, se remettent à faire les dénonciateurs, les conseillers de vengeance! Mais non ; ce n'est pas ainsi qu'on l'entend. On rougirait de concevoir un saint Pierre, un saint Paul, une Marie, surtout, s'approchant du trône de Dieu pour lui désigner des têtes à foudroyer. Malgré soi, on s'en tient à la première alternative; forcé d'en faire ou des délateurs ou des dieux,

on ne saurait hésiter. On ne se dit pas nettement : « Ce sont des dieux ; ils ont le pouvoir de punir ; » mais c'est comme dieux qu'on les craint, comme dieux qu'on les fait craindre.

Voilà pour les formules dans lesquelles la divinité des saints est sous-entendue, et qui, n'excitant aucune défiance, ne conduisent que mieux à y croire sans s'en douter. Que si nous voulions maintenant des déclarations plus directes, les bulles papales nous en fourniraient encore à foison. Là, le plus souvent, point de restrictions ; point de ces protestations prudentes, qui, comme dans le mandement du cardinal de Bonald, si elles ne préviennent sérieusement aucun écart, permettent au moins, ensuite, d'en décliner la responsabilité. L'idée d'intercession y est presque aussi souvent omise qu'indiquée. Prenez, par exemple, une pièce que nous avons déjà souvent citée, l'Encyclique de 1832. Dieu y est invoqué, mais à la fin, en quelques froides lignes, comme on mentionnerait, dans une lettre, un grand personnage inutile, trop grand, pourtant, pour le laisser entièrement de côté. Mais, dès le début : « Cette lettre vous est adressée en ce jour heureux où nous solennisons l'assomption de la Vierge dans le ciel [1], afin que

[1] On sait que les théologiens romains ne sont pas d'accord sur ce qu'il faut entendre par là. Les uns veulent que la Vierge ait eu, comme Jésus-Christ, une véritable ascension ; les autres, qu'elle soit ressuscitée et montée au ciel, mais non corporellement, quarante jours après sa mort. Dans les deux cas, on est convenu d'employer le mot *assomption*, indiquant qu'elle a été enlevée au ciel, non celui d'*ascension*, qui signifierait qu'elle s'y est élevée elle-même. Le peuple, cela va sans dire, n'y voit aucune différence, et l'ascension de Marie, le 15 août, est une bien plus grande fête que l'ascension du Christ. — Notez que l'assomption

celle qu'au milieu des plus grandes calamités nous avons reconnue comme patronne et comme libératrice, nous soit aussi favorable au moment où nous écrivons, et que, par son souffle céleste, elle nous inspire..., etc.[1]» Donnez cette lettre à un homme qui ne sache rien du christianisme : il l'aura lue aux trois quarts avant de se douter que la Vierge ne soit pas la divinité des chrétiens, et que le pape ne soit pas son grand-prêtre. Un an après, en rappelant cette pièce, le pape dit qu'il l'a écrite : « Aidé du secours d'en-haut, et *particulièrement* sous les auspices de la Vierge[2]. » Enfin, la même année, dans un bref à l'évêque de Rennes : « Après avoir imploré la protection de la très-sainte Vierge, mère, *souveraine*, guide et *maîtresse* de tous les hommes[3]. » Allez soutenir, après cela, que vous n'enseignez pas au peuple la divinité de la Vierge! Quand le concile de Trente aurait ordonné de l'enseigner, que pourriez-vous dire de plus? En 1849, les évêques des États du pape, réunis à Imola, écrivent une lettre à Pie IX sur le rétablissement de son autorité, et le pape, dans sa réponse, les loue d'avoir eu soin de reconnaître, avant tout, que cet heureux événement est dû à la protection de la Vierge. On pourrait bien, sans être protestant, trouver

n'a pas encore été érigée en point de foi; l'Église conseille d'y croire, mais ne l'ordonne pas. Instituer une fête en mémoire d'un événement qu'on n'ose pas affirmer avoir eu lieu, — c'est plus étrange encore qu'il ne le serait d'en décréter franchement la réalité.

[1] Ut quam patronam ac sospitam persensimus... ipsa et scribentibus adstet propitia... mentemque nostram cælesti afflatu suo in ea inducat consilia...

[2] Bref à l'archevêque de Toulouse.

[3] Quæ omnium mater est, *domina*, dux et *magistra*.

l'idée bizarre, car c'est presque avouer que, sans la Vierge, Dieu aurait bien pu laisser le pape en exil et la république à Rome ; mais une absurdité de plus ou de moins, que leur importe ? L'essentiel est de consolider un culte dont ils attendent tout. La même année, dans son encyclique au sujet de l'Immaculée Conception : « Vous savez, disait le pape, que le fondement de notre confiance est en la très-sainte Vierge, puisque c'est en elle que Dieu a placé la plénitude de tout bien, de telle sorte que, s'il y a en nous quelque espérance, s'il y a quelque faveur, *s'il y a quelque salut*, nous sachions que c'est d'elle que *nous le recevons*, parce que telle est la volonté de celui qui a voulu que nous eussions tout par Marie. » — Il serait difficile, on le voit, d'aller plus loin ; le salut, en particulier, n'avait encore jamais été si ouvertement attribué à la Vierge.

XXIV

Nous n'avons parlé jusqu'ici que de la Vierge et des principaux saints. Juvénal se raillait de la *populace* des dieux ; la populace des saints est-elle beaucoup plus respectable aux yeux d'une religion, nous ne dirons pas éclairée, mais un peu moins qu'aveugle ? Vous vous moquez des empereurs romains devenant dieux par un décret du sénat ; Rome peut-elle vous garantir la sainteté d'un seul des personnages dont elle a peuplé le ciel ? Le pape, de l'avis même de ceux qui le croient infaillible, ne l'est pas sur les faits. Il peut être trompé, comme tout le monde, par des dehors de sainteté. Quant aux

miracles dont il exige la preuve avant de procéder à la canonisation, nous savons bien que le procès est toujours très-long et surtout très-cher; mais comme nous ne connaissons aucun cas dans lequel, avec de la patience et de l'argent, les demandeurs ne soient arrivés à leurs fins, nous ne croyons guère plus, nous l'avouons, à l'impartialité du tribunal qu'à son infaillibilité. Il y a d'ailleurs beaucoup de saints, et des plus honorés, dont la béatification n'a été entourée d'aucune garantie, et qui se sont trouvés sur les autels on ne sait comment. Ainsi, ce personnage qu'on vous offre comme un intercesseur auprès de Dieu, hélas! il est peut-être au plus profond de l'enfer. L'Église a fait jadis plus d'un saint dont elle ne se vante pas, et qu'elle voudrait bien pouvoir effacer de son catalogue. Si elle s'est trompée pour ceux-là, qui vous garantira qu'elle ne se soit pas trompée aussi pour d'autres? Le martyre même n'est pas une preuve de sainteté. « Quand je livrerais mon corps pour être brûlé, dit saint Paul, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien. » On peut donc se faire brûler pour la gloire de Dieu, et n'être pas véritablement un saint.

C'est pourtant sur la seule foi de leur martyre qu'une foule de saints sont désignés, dans l'Église romaine, à la vénération des peuples. Sur ce nombre, il en est beaucoup dont on ne sait absolument que cette circonstance, ce qui n'empêche pas de leur fabriquer ou de permettre qu'on leur fabrique les plus admirables histoires; il en est dont le martyre même est aussi peu avéré que tout le reste. Les bras vous tombent de surprise et d'indignation quand on apprend comment se créent, à Rome, bon nombre de ces demi-dieux dont les restes vont s'étaler sur les autels de la chrétienté

catholique. C'est dans les catacombes, dans les anciens cimetières chrétiens, partout, enfin, où on peut espérer de retrouver quelques ossements des premiers siècles, qu'on va de temps en temps faire provision de nouveaux saints. Jadis, on ne fouillait que dans les tombeaux qui portaient un nom et certains emblêmes, attestant le martyre et la sainteté du mort ; mais il y a longtemps qu'on n'y regarde plus de si près [1]. On prend donc les ossements, et on les donne à nettoyer à certains hommes chargés de cet office ; puis, le cardinal-vicaire [2] ou l'évêque-sacristain de la chapelle pontificale les mettent dans une caisse, qu'ils scellent. On dresse alors les lettres dites *testimoniales*, portant que ces os sont bien des reliques, et qu'ils peuvent être exposés, dans quelque église que ce soit, à la vénération des fidèles. Si le corps est entier, elles portent la signature du cardinal ; s'il n'y en a que des fragments, celle de l'évêque. Si le nom du mort est inconnu, ce qui arrive souvent, on lui en donne un. Ainsi ont récemment surgi, sur le vieil horizon de Rome, saint *Prudentissimus*, saint *Felicissimus*, et beaucoup d'autres.

Qu'ajouter à ces détails ? Rendre un culte à des saints connus, c'est une fâcheuse erreur sans doute, mais au moins elle se comprend ; rendre un culte à des saints dont on ne sait ni la vie, ni la mort, ni seulement le nom, à des êtres dont on ne possède que les os, les-

[1] Voir une dissertation curieuse du P. Mabillon, intitulée : *Lettre d'Eusèbe Romain à Théophile Français, sur le culte des saints inconnus*. 1697.

[2] Le *cardinal-vicaire* est le vicaire du pape, en tant qu'évêque de Rome. C'est lui qui remplit dans la ville les fonctions épiscopales.

quels os n'ont peut-être appartenu ni à des saints, ni à des martyrs, ni même à des chrétiens, c'est bien certainement le dernier degré de l'impudence chez ceux qui les mettent sur l'autel, et de l'imbécillité chez ceux qui les invoquent.

Au reste, il y a bien peu d'anciennes reliques qui ne soient plus ou moins dans ce cas, et dont l'authenticité soit assez claire pour qu'il n'y ait pas au moins imprudence à en faire l'objet d'un culte. Aux incertitudes, joignez les invraisemblances [1]; aux invraisemblances, les impossibilités [2]; aux impossibilités, les fraudes, innombrables encore, à en juger par le nombre de celles qui ont été découvertes [3]; et voyez si le culte des reliques, même à le supposer restant dans les limites tracées par le concile, c'est-à-dire sans nul mélange de superstition ni d'adoration, n'est pas une des choses qui ont le plus contribué à défigurer le christianisme.

XXV

Encore un mot sur ce culte et sur celui des images. Observons d'abord :

[1] Quelle apparence y a-t-il que tant d'objets, primitivement sans valeur, aient été pourtant conservés?

[2] Saints à plusieurs têtes, à plusieurs corps; morceaux de la *vraie* croix, « dont on chargerait un grand bateau, » dit Calvin; etc., etc.

[3] A Genève, par exemple, la fameuse cervelle de saint Pierre se trouva être un fragment de pierre ponce. Et le sang de saint Janvier? On dit que le clergé de Naples commence à en être assez embarrassé, n'osant ni avouer que c'est une comédie, ni continuer à la jouer.

1° Qu'il n'en est rien dit dans l'Écriture ni dans l'histoire des premiers temps de l'Église, bien qu'il eût été très facile aux fidèles de Judée d'avoir des images et surtout des reliques de Jésus-Christ ;

2° Que si l'ancienne loi, toute matérielle à tant d'égards, bannissait ce culte absolument, — à plus forte raison doit-il paraître incompatible avec la haute spiritualité de la nouvelle [1].

Aussi l'Église a-t-elle été obligée de recourir ici à une fraude qui serait à peine croyable, si elle était moins facile à vérifier. Des dix commandements de Dieu, aucun n'est plus positif, plus clair, plus détaillé que le second. « Tu ne te feras point d'idole ni d'image des choses qui sont en haut dans le ciel, ou en bas sur la terre, ou plus bas encore dans les eaux; tu ne te prosterneras point devant elles; tu ne leur rendras point de culte. » Certes, c'était embarrassant. Devant une pareille loi, aucun moyen de dire, comme pour le culte des saints : « Nous ne les adorons pas; nous leur rendons seulement certains hommages. » Non; le commandement a tout prévu. « Tu ne te prosterneras point devant des images, » n'importe dans quel sentiment. « Tu ne leur rendras point de culte, » pas plus de véné-

[1] On est confondu de voir combien certains hommes s'inquiètent peu de se mettre en opposition, non-seulement avec l'esprit, mais avec les mots mêmes des déclarations scripturaires les plus formelles. « Le temps vient et il est déjà venu, disait Jésus-Christ (Jean IV), où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité, car tels sont les adorateurs que le Père demande. » — « Aujourd'hui, dit Audin (*Vie de Calvin*), on comprend que la prière a besoin d'excitations extérieures, que l'âme ignorante, pour voler jusqu'à Dieu, demande des signes matériels, et que l'adoration en vérité *n'est qu'une abstraction.* »

ration, par conséquent, que d'adoration. Remarquez, en effet, qu'il ne saurait être question, dans cette défense, d'empêcher seulement qu'on ne s'approche des images avec les sentiments qu'il faut garder pour Dieu seul. « Tu n'auras point d'autre Dieu devant ma face, » est-il dit dans le précédent commandement. Voilà l'interdiction formelle de toute adoration qui n'aurait pas Dieu pour objet. Il est donc clair que la suite se rapporte, non au sentiment, mais à l'acte même. Quelle que soit votre opinion sur l'image, quelques efforts que vous fassiez pour ne pas l'adorer, — dès que vous vous prosternez devant elle, dès que vous lui rendez un culte quelconque, le commandement est violé. Jamais les Juifs ne l'ont entendu autrement.

Ce commandement donc, savez-vous ce que l'Église en a fait? — Elle l'a effacé. Un autre, le dixième, a été coupé en deux[1]; et voilà ce qu'on vous donne, dans tous les catéchismes catholiques, pour les dix commandements de Dieu.

Dans la Vulgate, pourtant, et lorsqu'on a à les citer tout au long, on ne va pas jusqu'à en supprimer un; on se contente d'unir le deuxième au premier, arrangement que les Juifs n'ont jamais admis, et qui ne l'a été plus tard que sur la foi d'Augustin, sans même être jamais positivement décrété. En analysant le Déca-

[1] Non-seulement coupé, mais bouleversé. Remarquez, en effet, que la portion dont l'Église a fait le neuvième n'est pas au commencement. « Tu ne convoiteras point *la femme* de ton prochain, » ne vient qu'après « tu ne convoiteras point *la maison* de ton prochain. » Le Catéchisme Romain, après avoir consacré un chapitre à chacun des premiers commandements, a la curieuse bonne foi de réunir ces deux derniers dans le même; tant il est impossible qu'ils soient logiquement séparés!

logue[1], Châteaubriand suit le texte hébreu. Bossuet, vivement pressé par un des controversistes du temps[2], répond qu'il est prêt « à s'accommoder, si l'on veut, à la division suivie par ses adversaires; » mais il continue à soutenir l'opinion dont nous avons montré l'invraisemblance, savoir que ce commandement, simple complément du premier, défend, non d'honorer, mais seulement d'adorer les images.

Quand la défense, ce que nous nions formellement, pourrait s'interpréter ainsi, — il y aurait encore à voir si cette distinction est observée, si elle peut l'être. Tous les dangers que nous avons signalés dans le culte des saints, vous les retrouvez ici. « Nous adorons Dieu devant l'image, disait Innocent III, et non l'image devant Dieu. » *Nous!* C'est sans doute encore ici ce que nous avons vu nommer ailleurs *l'intention de l'Église*, ce redressement invisible de toutes les erreurs pratiques, de toutes les idolâtries individuelles. Comme s'il y avait devant Dieu autre chose que des individus! Comme si, avec des pensées et des sentiments idolâtres, on pouvait n'être pas un idolâtre, parce que l'Église n'a pas catégoriquement prescrit de l'être! En vain le concile enseigne que, si l'Église honore les images, « ce n'est pas qu'elle leur croie quelque divinité, quelque vertu[3], » mais parce que l'honneur en revient à ceux qu'elles représentent; quand ce ne serait pas déjà infiniment trop que d'aller, dans les temples mêmes de Dieu, *devant sa face*, comme dit le commandement, se

[1] *Génie du christianisme.*
[2] Noguier.
[3] Non quòd credatur inesse aliqua in iis divinitas, vel virtus.

prosterner devant des créatures, — est-il beaucoup de gens qui sachent au moins s'en tenir là, et adresser réellement aux saints tous les honneurs rendus à leurs images? Est-il en Italie, en Espagne, partout où le culte des saints a reçu tout son développement et où l'on ne s'inquiète pas des objections protestantes, est-il, disons-nous, beaucoup de gens à qui il soit indifférent de s'adresser à telle ou à telle madone, à telle ou à telle image du même saint? Trouveriez-vous, à Marseille, beaucoup de mariniers qui s'embarquassent après avcir prié, au lieu de *Notre Dame de la Garde,* leur antique patronne, la *Notre-Dame* de tel ou tel autre endroit? Ils savent cependant bien qu'il n'y a pas plusieurs vierges Marie. Si leurs hommages ne s'adressent qu'à elle, pourquoi cette préférence hautement donnée à une de ses statues? Comment se fait-il que tant d'images aient leur spécialité, et qu'il soit si commun de demander à un saint, dans un endroit, des choses qu'on ne lui demanderait pas dans un autre, ou qu'on ne lui demanderait qu'avec beaucoup moins de confiance? Sur ce point, nul moyen de mettre l'Église hors de cause. Si elle n'a jamais dit officiellement que certaines images eussent plus de vertu que d'autres, jamais non plus elle n'a eu que des encouragements pour les dévotions spéciales qui enracinaient cette idée au cœur des peuples. Une madone que vous traitez en reine, que vous laissez considérer comme le palladium d'une ville ou d'un pays, — comment ne serait-elle pas, aux yeux du peuple, tout autre chose que celle qui se morfond au carrefour voisin? Une statue à laquelle vous attribuez des miracles, comment ne serait-elle rien de plus qu'une statue qui ne passe pas pour en avoir fait? Ce n'est pas

à la statue, dites-vous, que vous les attribuez ; ce n'est pas même au saint qu'elle représente ; c'est à Dieu, agissant à la prière du saint. Oui, voilà bien la théorie, la théorie, du moins, arrangée et *modernisée,* car les Romains pur sang n'en sont pas là, bien s'en faut[1] ; mais la pratique, encore une fois, y est-elle souvent conforme ? Ce long circuit à faire sans lequel vous convenez qu'il y aurait idolâtrie, — beaucoup de gens le font-ils ? Tous le feraient, que l'objection subsisterait encore. Dès qu'une image passera pour être plus habituellement qu'une autre, nous ne dirons plus la cause, puisqu'on prétend ne pas le croire, mais simplement l'occasion de certaines faveurs, — n'est-il pas clair qu'une partie au moins de la confiance qu'on a en l'original reposera sur l'image ? « Ce serait être aveugle, répondait Bossuet[2], que de ne pas apercevoir la différence qu'il y a entre ceux qui se confiaient aux idoles, et ceux qui déclarent, comme nous, qu'ils ne se veulent servir des images que pour élever leur esprit au ciel. » Mais les païens ne sont jamais convenus non plus qu'ils adorassent des statues. En Grèce, à Rome, vous n'en auriez pas trouvé un qui, appelé à vous exposer théoriquement son culte, ne renvoyât aux dieux les honneurs rendus à leurs images. Tout ce que les docteurs catholiques nous disent dans ce sens, — c'est mot à mot ce que disaient, au troisième et au quatrième siècle, les apologistes du paganisme expirant. Le premier auteur des lignes que nous venons de citer, ce n'est pas Bossuet, — c'est Julien l'Apostat.

[1] Bellarmin, entre autres, sans dire que l'honneur doive s'arrêter à l'image, est très-loin d'enseigner qu'elle n'y ait aucune part.
[2] *Exposition*, V.

Parlerons-nous maintenant de ce que sont d'ordinaire les images, et des nouveaux dangers dont l'art en a entouré le culte ? Celles de la Vierge, en particulier, que n'aurait-on pas à en dire ! Le concile n'a certes pas décidé que le culte de Marie dût être celui de la beauté [1]; mais Châteaubriand l'a dit [2], et, là comme ailleurs, il n'a dit que ce qui est. Permis aux peintres, dans les musées, de la faire comme ils l'entendent; mais, sur les autels, puisqu'on veut absolument qu'elle y soit, elle devrait au moins rester ce quelle fut ici-bas. Au lieu du simple type hébreu, pourquoi ce type grec et ces traits renouvelés de Vénus ? Pourquoi ce teint de rose, au lieu de la pâleur cuivrée des femmes de Nazareth ? Pourquoi cette Vierge éternellement jeune et belle, quand elle a vu son fils arriver à trente-trois ans, et lui a survécu de bien des années peut-être ? Quand on élève une statue à un grand homme, personne n'a l'idée, s'il est mort âgé, de le représenter jeune ; ce ne serait, du moins, que dans le cas où on voudrait spécialement rappeler un trait de sa jeunesse. Dira-t-on qu'en donnant vingt ans à Marie, on la prend à l'époque où elle fut mère du Christ ? S'il ne s'agissait que de rappeler ce grand événement, à la bonne heure ; mais dès qu'il s'agit de la prier, n'y a-t-il pas anachronisme à nous la donner telle qu'elle était lorsque personne au monde ne songeait encore à la prier, lorsqu'elle se doutait moins que personne du rôle qu'on lui a plus tard assigné ? Si jamais elle l'a rempli, ce rôle,

[1] Au contraire. *Procaci venustate imagines non pingantur nec ornentur*, dit le décret.

[2] « ...Dogme enchanté qui adoucit la terreur d'un Dieu, en interposant la beauté entre notre néant et la majesté divine. »

— ce que nous persistons à nier formellement, — il est clair que ce n'a été que plus tard, beaucoup plus tard, après la mort de son fils, après la sienne. Pourquoi donc, nous le répétons, pourquoi la prier jeune et belle, si ce n'est que dans sa vieillesse ou après sa mort qu'elle a commencé à pouvoir être priée? Dans le ciel, il est vrai, les âmes ne sont plus ni jeunes ni vieilles; mais si c'est pour cela que votre Vierge est toujours jeune, n'oubliez donc pas que ce privilége lui est commun avec toutes les âmes libres des misères du corps. Les saints, vous les représentez généralement très-vieux [1]; les saintes, rien n'est trop frais, rien n'est trop enchanteur pour elles. Pourvu que vous captiviez vos fidèles, peu vous importe que ce soit par le cœur ou par les yeux, par le pur ou l'impur [2]. Voyons, de bonne foi : seriez-vous aussi dévots à la Vierge si vous ne l'aviez jamais vue que sous les traits d'une femme de soixante ans, vêtue comme devait l'être, dans un bourg de Judée, la femme ou la veuve d'un charpentier? Tous ces poétiques surnoms que vous entassez dans ses litanies, les lui auriez vous donnés? Tous ces poëtes qui la chantent, et dont beaucoup, à cela près, ne sont pas plus catholiques que nous, heureux encore s'ils ne sont pas, au fond, de parfaits incrédules, — songeraient-ils à la chanter? Ah! Rome, Rome, te voilà bien *toute à tous!*... Reste à savoir si c'est à la façon

[1] Sauf saint Jean. Bien qu'il ait survécu à tous les autres apôtres, un usage bizarre l'a condamné à rester sous la figure d'un jeune homme.

[2] Liguori, Sanchez, le *Compendium* et bien d'autres livres, nous fourniraient de quoi révéler, au besoin, ce que peut cacher le culte des saintes.

de saint Paul, ou comme « *la grande prostituée* » des prophètes.

XXVI

Quant aux indulgences, enfin, il nous est impossible de suivre la même marche, attaquant d'abord le fond, puis la forme et l'abus. Ici, l'abus est inhérent au fond. Point d'indulgence qui ne soit nécessairement en elle-même un abus.

Dire qu'il n'en est pas question dans l'Écriture, ce serait vouloir démontrer le jour à midi, la nuit à minuit. L'Église romaine le sait aussi bien que nous[1].

Ou plutôt oui, il en est question dans l'Écriture, et grandement question. Du commencement à la fin, le Nouveau-Testament n'est qu'une longue *indulgence*, scellée à toutes ses pages du sang de Jésus-Christ ; mais, celle-là, elle est unique et parfaite, elle appartient par la foi à quiconque la désire et la demande, et, pour le chrétien évangélique, c'est une étrange énigme qu'une indulgence de deux jours, de trois jours, de cent jours, comme dit l'Église romaine.

Les indulgences ne furent, dans l'origine, qu'une accommodation de l'ancienne discipline aux mœurs moins

[1] Veut-on savoir ce que le P. Biner a osé dire? « Les dogmes salutaires des indulgences, du purgatoire, du culte et de l'invocation des saints, des images et des reliques, furent discutés, à Trente, *en suivant à la lettre la parole de Dieu.* » — Il s'est certainement écrit, depuis que le monde existe, peu de lignes plus impudentes.

sévères des temps suivants. Les pénitences infligées par l'Église se mesuraient primitivement par jours, par mois, quelquefois par années. De là l'usage d'accorder aux fidèles, en certaines occasions, un moyen d'en abréger la durée. Une indulgence de trois jours, par exemple, signifiait que tous les fidèles actuellement soumis à des pénitences pouvaient, en remplissant certaines conditions déterminées, prières, aumônes, etc., les abréger de trois jours.

Cet arrangement était trop d'accord, d'un côté avec le relâchement public, de l'autre avec les vues envahissantes de l'Église, pour qu'on en restât à ce premier pas. De l'idée d'un simple adoucissement aux peines temporaires infligées par l'Église, on passa peu à peu à celle d'un abrégement des peines de l'autre vie. Cette doctrine et celle du purgatoire, après s'être mutuellement accréditées, ne formèrent enfin qu'un seul et même système : trois jours d'indulgence signifièrent alors et ont continué à signifier, dans le langage de l'Église, trois jours à retrancher de ceux qu'on aurait à passer dans le purgatoire. — Quant aux scandaleux excès qui signalèrent plus tard la vente des indulgences, il serait superflu d'en parler ici en détail. C'est un des points sur lesquels les historiens catholiques se résignent le mieux à être d'accord avec nous.

Le concile a ôté ce qu'il y avait de plus criant dans l'abus humain, commercial, si l'on veut, des indulgences ; elles se payent bien encore, mais au moins on ne les vend plus au marché. La forme est donc un peu meilleure ; le fond n'a pas changé et ne pouvait pas changer. Il a reçu, au contraire, une éclatante sanction :

c'est à Trente que la doctrine des indulgences a pris définitivement place parmi les dogmes romains.

Le concile ne s'est cependant pas expliqué sur la nature et l'objet des indulgences. Nous avons vu, au commencement de cette histoire, à l'occasion des efforts d'Adrien VI pour en donner une théorie satisfaisante, qu'il est tout aussi difficile d'expliquer la chose aux catholiques que de la prouver aux protestants. D'un côté, disions-nous, si les dispositions du cœur ne sont pour rien dans l'effet que produira l'indulgence, le paradis est à l'enchère ; si elles y sont pour quelque chose, elles y sont nécessairement pour beaucoup, et il est dès lors impossible de dire au juste ce qu'on vous donne en vous donnant une indulgence. Le décret nous renvoie aux enseignements de l'Église. Où les prendre? C'était au concile, ce semble, à nous les exposer. L'usage a prévalu, quoique le décret n'en parle pas, de considérer les indulgences comme applicables aux morts ; chacun peut en gagner pour des morts comme pour lui-même. Toujours cette partialité scandaleuse, dont nous avons parlé à l'occasion de la Messe. Si vous avez laissé des parents et des amis qui s'occupent de vous tirer du purgatoire, vous en sortirez ; si vous n'en avez pas, fussiez-vous déjà presque un saint, vous finirez votre temps [1].

Puis, voyons. Ou le pape a le pouvoir de tirer les âmes du purgatoire, ou il ne l'a pas. S'il ne l'a pas, la question est décidée ; s'il l'a [2], quelle n'est donc pas

[1] Voir comme tout cela est habilement arrangé et atténué par Bossuet. (*Exposition*, VIII.) — « Telle est, dit-il en concluant, la sainte et *innocente* doctrine de l'Église. »

[2] N'oublions pas que c'est Alexandre VI qui, le premier, se l'est officiellement attribué.

sa cruauté d'y laisser des millions d'âmes qu'il pourrait, d'un mot, en faire sortir ! Sans aller jusque-là, pourquoi cette étrange inégalité dans la distribution d'un trésor dont on ne craint pourtant pas de voir la fin ? Pourquoi un *Pater* et un *Ave* ne vaudront-ils, dans l'église de ma paroisse, que cinq ou six jours d'indulgence, quand ils en valent quarante dans une autre église, devant une autre madone ou une autre croix ? Pourquoi l'accomplissement des mêmes œuvres est-il payé, dans telle ou telle congrégation, d'une indulgence plénière, et, dans telle ou telle autre, d'une simple indulgence à temps ? Pourquoi... Mais nous n'en finirions pas avec les contradictions dont cette matière est hérissée. Encore une, pourtant, une seule. Si l'indulgence plénière n'est pas un leurre, d'où vient qu'on dit encore des messes pour l'âme de gens qui l'ont reçue en mourant ? Pourquoi ce *De profundis* solennel qui se répète à Rome, pendant tout le règne d'un pape, à chaque anniversaire de la mort du pape défunt ? C'est ce que Luther disait dans ses thèses, et l'objection, pour être vieille, n'en est pas moins embarrassante. Le seul moyen de s'en tirer, ce serait d'accepter les conséquences du système. Il n'y aurait qu'à regarder comme bien et dûment entrés au ciel tous ceux qui ont quitté ce monde avec cet infaillible passeport, et à refuser, partant, toute messe à dire pour eux. Pourquoi ne le fait-on pas ? Nous n'avons pas besoin de l'expliquer. Entre une simple inconséquence à ajouter à tant d'autres, et sa meilleure source de revenus à tarir, — Rome ne pouvait hésiter.

Mais s'il y a lieu de se demander, d'un côté, pourquoi le pape et les évêques n'ont pas au moins la charité d'accor-

der partout et à tous autant d'indulgences qu'ils disent avoir le droit d'en accorder, — il n'y a pas moins lieu d'être étonné du bas prix qu'ils y mettent, et des incroyables facilités offertes aux acquéreurs. Voyez, par exemple, les statuts de la confrérie bien connue dite *du très-saint et immaculé cœur de Marie*. Par un bref de 1838, indulgence plénière est accordée à ceux qui se confesseront dignement le jour de leur réception dans la confrérie ; ce qui équivaut à dire aux gens : « Entrez chez nous, et tous vos péchés précédents sont effacés. » Indulgence plénière encore à ceux qui se confesseront et communieront à certaines époques de l'année, et ces époques sont au nombre de dix. De plus, indulgence de *cinq cents* jours à qui assistera dévotement à la messe du samedi, et y priera pour la conversion des pécheurs [1]. Quand nous croirions aux indulgences, il nous semble que nous ne pourrions nous empêcher de concevoir quelques scrupules en les voyant prodiguer de la sorte. Pour une messe qui vous aura pris une demi-heure, être exempté du purgatoire pour près d'un an et demi! Pour une confession, en être exempté tout à fait, l'eût-on mérité pour mille ans! Si la pudeur ne les arrête pas, ces hardis marchands de salut, ils devraient craindre au moins, ce semble, de déprécier leur marchandise en la donnant à si bas prix.

Il est vrai qu'elle ne leur coûte rien, et qu'il n'y a pas de limite aux achats. Personne ne pouvant savoir à

[1] L'intention est louable; mais quelle est la prière que les associés auront, en outre, à répéter chaque jour *pour la conversion des pécheurs?* L'*Ave Maria.* N'est-ce pas fausser à la fois la lettre et l'esprit que d'inviter les gens à répéter certains mots en vue d'un but dont ces mots ne font pas mention?

combien d'années de purgatoire il sera condamné, personne ne peut raisonnablement s'arrêter dans la somme d'indulgences avec laquelle il se présentera au jugement. En se plaçant dans les conditions les plus favorables et en ayant soin de ne perdre aucune occasion, un homme âgée de soixante ans pourrait sans peine en avoir amassé pour plus d'un million d'années, outre les plénières, dont une seule suffirait, et avec lesquelles on ne voit pas trop ce que signifient les autres. Du temps de saint Dominique, une indulgence de cent ans coûtait quinze mille coups de fouet, et Dominique lui-même s'en donna une fois cent cinquante mille dans un carême [1]. Le chemin du ciel, comme on voit, s'est merveilleusement élargi depuis cette époque. Lainez l'a dit : le but de la discipline ecclésiastique, c'est de *faciliter* aux hommes l'accomplissement de la loi de Dieu.

On enseigne communément, enfin, que l'indulgence a pour base les mérites de Jésus-Christ et des saints, appliqués par l'Église aux gens que leurs propres mérites ne suffiraient pas pour sauver.

Or, ceux de Jésus-Christ, — nous avons déjà fait observer que l'Église n'a que faire de les administrer à doses fixes, puisque chacun peut, par la foi, y trouver pleinement sa justification et son salut.

Ceux des saints, — l'usage de les appliquer à d'autres n'est pas seulement un abus, mais le renversement de l'économie chrétienne.

Il n'y a pas, en effet, dans toute la Bible, de vérité plus clairement et plus fréquemment enseignée que celle de notre insuffisance à gagner le ciel. Le bon sens,

[1] Hurter, *Instit. de l'Église*, VII.

d'ailleurs, l'enseigne assez. Un ouvrier, quelque dévouement qu'il mette à sa tâche, ne saurait gagner en un jour le droit de se reposer trente ans. Entre l'éternité et les soixante ou quatre-vingts ans de cette vie, la disproportion est cent fois, mille fois plus grande encore. Remplissez-les, ces soixante ou quatre-vingts ans, d'autant de vertus que vous voudrez, — il n'en est pas moins évident que ce ne saurait être le prix d'achat d'un bonheur éternel et infini. Cela posé, vous aurez beau avoir eu un peu plus de vertus qu'un autre; comment auriez-vous à lui en prêter? Vous n'avez pas payé la millième partie de votre acquisition; que vous emprunterait-on qui ne soit dû à votre créancier, comme à-compte du prix total? Deux hommes ont chacun une somme énorme à payer. L'un apporte cinquante écus, l'autre vingt-cinq, et la dette leur est remise à tous deux. Direz-vous pour cela que le premier ait donné au-delà de ce qui était nécessaire, et que ses vingt-cinq écus surabondants couvriront la dette d'un troisième? Quand nous enseignerions, en opposition avec l'Écriture, que le salut s'achète par les œuvres, — il faudrait encore avouer que le plus grand et le plus accompli des saints n'en a jamais payé qu'une imperceptible partie. Si on peut dire, à la rigueur, que Dieu l'eût sauvé à moins, — cela ne prouve en aucune façon qu'il ait trop fait, trop payé, et que la surabondance de ses efforts soit reversible sur autrui. Ces saints, ces martyrs que saint Jean nous peint, dans l'Apocalypse, priant pour l'Église au pied du trône de Dieu, est-ce là ce qu'ils disent? Quelle humilité, au contraire, jusque dans leurs chants de triomphe! Quelle ardeur à se reconnaître sauvés par le sang de l'Agneau! Comme ils sont loin de paraître

penser que leurs mérites puissent sauver ou contribuer à sauver qui que ce soit ! Voilà pourtant ce qu'on ose prêcher. « Que de choses attendrissantes dans cette doctrine ! — dit Chateaubriand. Ma vertu, à moi chétif mortel, devient un bien commun pour tous les chrétiens ; et de même que j'ai été atteint du péché d'Adam, ma justice est passée en compte aux autres. » Il serait difficile d'imaginer quelque chose de plus radicalement anti-chrétien. Écoutons plutôt Innocent III, le plus sage et le plus évangélique des papes, toutes les fois qu'il ne parle pas en pape. « Nul n'est justifié devant Dieu, disait-il [1], par le mérite de ses œuvres, mais par le don de la grâce. Devant la pureté du Créateur, toute pureté de la créature est de l'impureté. » — Luther disait-il autre chose ? Et quand il eût dit cela, n'eût-il pas tout dit ?

XXVII

Revenons maintenant, pour n'en plus sortir, aux dernières délibérations du concile.

Deux décrets de réformation accompagnaient les décrets dogmatiques que nous venons d'analyser.

Dans le premier, relatif aux ordres religieux, on se heurtait, en maint article, aux droits de l'autorité civile. Dans le cinquième, par exemple, il est enjoint aux magistrats et aux princes, sous peine d'excommunication, de prêter main-forte aux évêques pour maintenir

[1] Commentaire sur les Psaumes.

en clôture les religieuses qui prétendraient être libres. Or, les gouvernements les plus disposés, par catholicisme, à agir dans ce sens, n'ont jamais admis que l'Église eût le droit de l'exiger d'eux.

Le concile fixe à seize ans le minimum d'âge requis pour la validité des vœux. C'était un milieu entre l'usage de les prononcer beaucoup plus tôt, et le terme de dix-huit, de vingt, même de vingt-cinq ans, que demandaient généralement les princes ; mais cette règle, déjà si insuffisante, n'a jamais été sérieusement observée. Les jeunes filles destinées au cloître continuèrent à y entrer enfants, et leur liberté était de fait engagée bien avant le moment des vœux. Un autre article enjoignait, à la vérité, qu'avant de les admettre à la profession solennelle, l'évêque s'assurât si elles y venaient de leur plein gré ; mais qu'avait-on à craindre de ces volontés façonnées et comprimées ? Le concile avait beau excommunier quiconque *forcerait* une jeune fille à embrasser la vie religieuse ; le champ restait et restera toujours libre aux violences indirectes, aux circonventions habiles. Il était dit, enfin, que les renonciations et donations des novices en faveur de leurs couvents ne seraient valables qu'après leurs vœux. Règle très-sage, mais qui n'allait servir non plus qu'à redoubler l'ardeur des monastères pour retenir ceux dont ils convoitaient le patrimoine. Dans un état de choses qui pèche par la base, tous les correctifs de détail font autant de mal que de bien, et ne servent, en somme, qu'à légaliser les abus. Plusieurs prélats firent, à ce sujet, des observations très-justes ; mais on était trop pressé pour s'y arrêter.

Le décret de réformation générale se ressentait en-

core plus de la précipitation avec laquelle on l'avait préparé. Des vingt articles dont il se composait, il y en avait peu qui ne fussent ou trop vagues pour avoir des résultats sérieux, ou trop mêlés de matières civiles pour ne pas soulever, de la part des princes, d'invincibles oppositions.

Parmi les articles trop vagues, mais qu'il n'eût guère été possible de préciser davantage sans entamer profondément la constitution de l'Église, citons celui qui défendait aux évêques d'enrichir de biens ecclésiastiques leurs parents et leurs familiers, leur recommandant, en même temps, la plus grande modestie dans leurs habits, leurs meubles, leur table, leur train en général; celui dans lequel on proscrivait toute hérédité et toute apparence d'hérédité dans les bénéfices; celui, enfin, dans lequel il était prescrit de n'accorder des dispenses qu'avec maturité et connaissance de cause, et, de plus, sans aucune rétribution. Voilà bien des fois que nous rencontrons cette dernière clause. Nous ne pouvons que répéter qu'elle n'a jamais été observée, et à Rome moins que partout ailleurs.

Quant aux articles dans lesquels le concile empiétait sur l'autorité civile, il y en avait de tout genre.

Dans le troisième, à côté de sages avis sur le danger et l'inconvenance de prodiguer l'excommunication, l'évêque est maintenu en pouvoir d'excommunier, dans certains cas, pour affaires civiles et criminelles.

Dans le huitième, il est autorisé à changer, lorsque la chose lui paraîtra nécessaire, la destination des biens des hôpitaux.

Dans le neuvième, il est établi seul juge de la légitimité des patronages, c'est-à-dire des titres en vertu des-

quels les seigneurs nommaient, comme patrons, à certaines cures et bénéfices.

Dans le dixième, les légats et nonces du pape sont supposés avoir, dans tout pays, une juridiction indépendante de celle des souverains et des évêques.

Dans le dix-neuvième, enfin, on proscrivait le duel [1], mais en joignant aux peines canoniques celle de la confiscation des biens, peine civile totalement en dehors de la compétence de l'assemblée.

Tous ces articles sont du nombre de ceux qui ont empêché le concile, après sa clôture, d'être accepté sans restriction dans aucun État de l'Europe [2]. En France, comme nous l'avons déjà dit, il n'a jamais été officiellement reçu, ni avec ni sans restrictions, malgré les sollicitations réitérées des évêques auprès de Charles IX, de Henri III, de Henri IV et de Louis XIII. Ceux d'aujourd'hui soutiennent que les instances de leurs prédécesseurs équivalaient à la réception régulière du concile par le corps du clergé français. Ils peuvent avoir raison ; mais ces sollicitations mêmes, et surtout les termes dans lesquels elles étaient conçues, prouvent en même temps, avec la plus grande évidence, que le clergé d'alors ne regardait pas le concile comme reçu en France tant qu'il ne l'avait pas été par le gouverne-

[1] « Cette coutume detestable, dit le décret, introduite par le diable, son auteur. » *Detestabilis usus, fabricante diabolo introductus.* Détestable et diabolique tant qu'on voudra ; mais il est curieux de voir le concile attribuer au diable un usage que tout le monde sait avoir été ou introduit, ou certainement adopté, au moyen-âge, par l'Église elle-même. Qu'est-ce que le duel, sinon la continuation dégénérée du fameux *Jugement de Dieu ?*

[2] Voir l'*Histoire de la réception du concile de Trente*, par l'abbé Mignot. 1756.

ment français. « Le concile de Trente est reçu par tous les rois, et ne reste que ce royaume qui.... Tellement que demeure à votre royaume une marque et reproche par les autres nations du crime de schisme [1]. » — « Les autres royaumes l'ont reçu, et ce royaume qui, par-dessus tous les autres, a le titre de très-chrétien, est à le recevoir [2]. » — « Toute la terre a reçu ce concile. Nous rendrons-nous ennemis de Juda et de Benjamin ? Empêcherons-nous, comme les infidèles, la réédification de notre temple [3] ? » — Aux états-généraux de 1614, même langage. Donc, cinquante ans après le concile, le roi ne l'ayant pas reçu, les évêques français ne le considéraient pas comme reçu.

Cette question, du reste, est beaucoup plus grave entre catholiques qu'au point de vue des attaques à diriger contre eux. Nous ne voulions que l'indiquer en passant, et faire observer combien le clergé français, sur ce point comme sur tant d'autres, a changé d'avis depuis le seizième siècle.

XXVIII

Tous ces décrets, à l'exception de celui des indulgences, qu'on ne savait trop comment arranger et qu'on parlait d'omettre, étaient rédigés et votés avec une ra-

[1] L'archevêque de Bourges à Henri III, au nom de l'assemblée générale du clergé.

[2] L'évêque du Mans à Henri IV, au nom de l'assemblée de 1596.

[3] L'archevêque de Vienne, au nom de l'assemblée de 1605. — Voir l'ouvrage déjà cité, et les *Notes sur le concile de Trente*, par Rassicod. 1706.

pidité extraordinaire. A peine y avait-il çà et là un détail, un mot, sur lequel on ne fût pas immédiatement d'accord; mais cette unanimité même provoquait, de la part de quelques prélats, une objection qui ne devait pas prendre fin avec l'opposition de ceux qui la formulèrent alors. Ces prélats disaient ouvertement que les derniers articles dogmatiques leur paraissaient superficiels, insuffisants, peu dignes d'un concile.

On a pu voir, — et nous aurions pu le montrer encore mieux, — combien ce reproche était fondé. Toutes les difficultés sont éludées. De toutes les questions qu'un catholique peut s'adresser sur ces points, tous si intéressants pour lui, si intimement liés à ce qu'il y a de plus usuel dans sa foi et dans son culte, — il n'en est presque aucune dont la solution soit là. A peine y trouve-t-on ce qu'il y a de plus élémentaire dans les catéchismes d'enfants. Après tant d'anathèmes sur des matières de pure discipline, il n'y en a point sur le culte des images, *point sur le purgatoire*.

C'est que le désir de la clôture faisait chaque jour de nouveaux progrès et fermentait « merveilleusement [1] » dans les cœurs. Les ambassadeurs de l'empereur, surtout, ne cessaient de presser les légats. Si on ne se hâtait, disaient-ils, leur maître allait les rappeler ; ce ne fut qu'après la clôture qu'on sut que l'empereur n'en avait pas eu réellement l'intention. L'ambassadeur de Portugal tenait à peu près le même langage. Ceux de Venise, d'autres encore, se joignaient à leurs instances, et le comte de Luna, tout en continuant à exprimer le désir qu'on attendît une lettre du roi d'Espagne, ne pa-

[1] Pallavicini, l. XXIV. — Tous les détails qui suivent sont de lui.

raissait pas disposé à trouver mauvais qu'on passât outre. Les légats écrivaient, en conséquence, « que le temps de la moisson était arrivé, » lorsque tout à coup, le 27 novembre, au soir, le comte arrive chez eux et leur exprime des sentiments tout autres. Pour lui, dit-il, il a plus de raisons que personne pour retourner au plus tôt dans sa patrie, où la mort a décimé sa famille et mis le désordre dans ses affaires; mais l'intérêt du concile et de l'Église l'emporte, chez lui, sur toute autre considération. Ne serait-il pas bien triste qu'une œuvre poursuivie pendant dix-huit ans n'eût pas une fin honorable? S'il n'est réellement pas possible de faire tout ce qu'auraient exigé les besoins de la chrétienté, ne doit-on pas au moins procéder avec dignité au peu que l'on va faire encore? « Pourquoi s'exposer, en voulant cueillir la pomme quelques jours plus tôt, à n'avoir qu'un fruit âcre, privé à jamais de ce doux et salutaire parfum que donne la maturité ? »

En dépit de ces représentations, les légats persistent; ils annoncent même ouvertement l'intention de ne pas attendre au jour fixé (9 décembre) pour célébrer la dernière session. Le 29 novembre, le comte réunit chez lui les prélats de sa nation, et, à sa grande surprise, il n'en trouve que deux ou trois qui soient décidés à s'unir à lui pour empêcher la clôture. Le lendemain, il les réunit encore, mais il n'est pas plus heureux. A peine sont-ils hors de chez lui, qu'un courrier arrive de Rome : le pape vient d'éprouver une rechute; peut-être est-il déjà mort. Le comte a beau protester de nouveau que son maître ne songe pas à troubler l'élection future en l'attribuant au concile; la majorité ne sera en paix que lorsque l'assemblée sera dissoute.

Tout concourait à hâter la clôture ; mais elle pouvait ramener toutes les anciennes difficultés du début. Le 2 décembre, quoique les légats eussent décidé de tenir la session dès le lendemain, il y avait une foule de choses sur lesquelles on ne s'était pas encore entendu.

D'abord, le pape était censé ne pas avoir connaissance des décrets qu'on allait faire, ni de ceux des autres sessions. Sous quelle forme aura lieu la communication officielle ? Demandera-t-on formellement l'approbation du pape ? Ce serait reconnaître l'infériorité du concile ; les Espagnols et les Français n'y consentiront pas. Lui enverra-t-on les décrets comme définitifs ? Ce serait enseigner la supériorité du concile. Le parti romain avait d'abord eu l'idée de faire en sorte qu'on se séparât sans avoir réglé ce point. Les décrets seraient envoyés à Rome ; la confirmation serait donnée sans autre explication. Mais toutes les difficultés étaient si bien en train de s'aplanir, qu'on s'enhardit à ne pas laisser celle-là. Les pourparlers furent calmes et courts. On fit entendre aux plus rebelles que la confirmation papale n'impliquait pas nécessairement la supériorité du pape ; que c'était simplement l'acte par lequel, comme chef du pouvoir exécutif dans l'Église, il prenait sous sa responsabilité l'exécution des décrets. Comme on ne demandait pas mieux que d'être persuadé, on le fut, et il n'y eut à la fin qu'un seul prélat, l'archevêque de Grenade, qui persistât à ne pas demander la confirmation du pape.

En même temps s'évanouissait aussi, comme par enchantement, la difficulté qui avait failli empêcher la reprise du concile. On se rappelle avec quelle chaleur les Français et les Allemands s'étaient prononcés contre l'idée que l'assemblée de 1562 fît suite à celles de 1545

et de 1551. Nous avons vu qu'on avait évité de prononcer ; l'événement prouva qu'on avait bien fait de s'en remettre au temps et à la force des choses. Le temps avait amené tout le monde à désirer la clôture ; or, clôture suppose un tout, et les décrets de ces deux dernières années n'en étaient évidemment pas un. Voter la clôture, c'était donc forcément voter l'acceptation de tous les décrets antérieurs. On propose donc, dans cette séance du 2 décembre, de lire dans la dernière session tout ce qui a été publié sous Paul III et sous Jules III, et pas une voix ne s'élève contre cette solennelle déclaration de l'unité des trois conciles.

Enfin, en reconnaissance de tant de bonne volonté, e parti romain consent à ôter du décret sur les princes toutes les prescriptions spéciales, ainsi que tous les anathèmes dont il avait été question de les appuyer. On se bornera à renouveler, en termes généraux, les anciens canons relatifs aux immunités de l'Église ; les princes seront respectueusement priés de les observer et de les faire observer.

XXIX

Le vendredi 3 décembre 1563, après les cérémonies ordinaires et un sermon triomphal de Jérôme Raggazoni, Vénitien, évêque de Nazianze, on procéda à la lecture des décrets, qui n'avaient été définitivement arrêtés qu'assez avant dans la nuit. Les légats s'étaient même permis d'y ajouter un article dont il n'avait pas été fait mention dans les assemblées préparatoires, et qui, en

d'autres temps, n'eût pas passé sans orages. « Quelques expressions et quelques clauses qu'on eût mises dans les décrets, y était-il dit, le concile entendait que ce ne fût et que ce ne pût être interprété, en aucun cas, au préjudice de l'autorité du Saint-Siége [1]. » C'était l'ancien *salvâ semper*, plus positif et plus général que jamais. *L'autorité du Saint-Siége* n'ayant pas été définie, ni en droit, ni en fait, le pape restait, comme toujours, seul juge de ses propres droits, et toute latitude lui était laissée, comme la suite le fit amplement voir, dans l'interprétation et l'application des décrets. Quoique cet article, enfin, ne renfermât pas nettement la doctrine de la supériorité du pape, il était clair que l'ultramontanisme n'aurait aucune peine à le tourner dans son sens. L'autorité du Saint-Siége y était représentée comme tellement en dehors de toute espèce de discussion, qu'un concile ne saurait avoir même la pensée d'y apporter des limites.

Comme il fallait au moins quatre ou cinq heures pour lire les anciens décrets, on avait décidé que la session durerait deux jours.

Le lendemain donc, de très bonne heure, on s'assembla en congrégation générale pour arrêter le décret sur les indulgences. Les ultra-romains avaient fait de nouveaux efforts pour qu'on le laissât de côté, mais une majorité assez forte s'y était opposée. Singulière destinée de la question qui avait jadis fait le plus de bruit, et tourné le plus vivement les esprits vers les idées de

[1] Omnia et singula, sub quibuscumque clausulis et verbis... ità decreta fuisse, ut in his salva semper auctoritas Sedis Apostolicæ et sit, et esse intelligatur.

réformation et de concile ! C'est au bout de dix-huit ans, une ou deux heures avant sa dernière séance, que l'assemblée trouve à grand'peine un moment pour s'occuper de ce qui a allumé, en 1517, les premières foudres de Luther !

Cela fait, on rentre en session. Lecture est donnée du décret qu'on vient d'achever, puis d'un second sur les jeûnes, la distinction des mets et l'observation des fêtes [1]. On se bornait, sur ces points, à recommander en général l'observation des lois de l'Église. Comme on savait les évêques peu d'accord sur la question si les lois de ce genre sont de droit divin ou de droit ecclésiastique [2], et jusqu'à quel point elles sont de l'un ou de l'autre, on avait fait en sorte qu'ils n'eussent pas à se prononcer.

Suivaient trois autres articles. L'un, pour renvoyer au pape la rédaction définitive de l'Index et du Catéchisme [3], précédemment décrétés ; l'autre, pour déclarer que les questions de préséance, quelque solution qu'on leur eût donnée à Trente, devaient être considérées comme dans le même état qu'avant le concile ;

[1] « Que les pasteurs fassent tous leurs efforts pour que les peuples obéissent à ces commandements, *surtout* à ceux qui concernent la mortification de la chair, comme la distinction des mets, les jeûnes, etc. »

(*Le concile.*)

« Que personne ne vous condamne au sujet du manger et du boire... Si vous êtes morts avec Christ à ces grossières instructions du monde, pourquoi vous laissez-vous imposer de pareilles lois ?... »

(*Saint Paul.*)

[2] Saint Paul a pourtant dit (Coloss. II), que ces lois sont « des commandements et des enseignements d'homme ; » mais saint Paul n'avait pas voix au concile.

[3] L'Index parut en mars 1564, et le Catéchisme en septembre 1566.

le troisième, enfin, pour recommander aux princes et aux évêques la prompte et rigoureuse observation des décrets.

Enfin, on passe à la lecture de ceux qui ont été publiés sous Paul III et sous Jules III, mais on a soin de ne pas dire si c'est pour les confirmer, ou seulement pour constater, en les rappelant, l'identité du concile. Il importait beaucoup que ce point restât indécis. Déclarer qu'on les confirmait, c'eût été donner gain de cause à ceux qui les avaient précédemment attaqués comme n'étant pas définitifs ; déclarer qu'on les rappelait, mais sans les confirmer, vu qu'ils avaient déjà toute leur autorité, c'eût été mettre beaucoup de gens en demeure ou d'avouer qu'ils avaient jadis protesté à tort, ou de renouveler leurs protestations. De là la précaution de ne parler que d'une lecture [1]. Toujours, et jusqu'au dernier moment, toujours des compromis, des subterfuges, des questions éludées, des principes dissimulés sous des formes, parce qu'on n'ose pas ou qu'on ne veut pas remuer le fond.

XXX

Restait la votation finale, celle de la demande en confirmation. Quoiqu'on pût espérer, d'après ce qui s'était passé dans la dernière assemblée préparatoire, de n'avoir qu'un seul opposant, l'angoisse était grande ; on se sentait sur un terrain radicalement faux, où il était

[1] Vult sancta synodus ut illa nunc recitentur et legantur.

difficile qu'un seul bronchât sans en faire broncher bien d'autres. On comprenait qu'il ne faudrait pas un grand effort de logique pour se demander ce que c'était donc qu'une infaillibilité allant chercher, auprès d'une autre infaillibilité, la confirmation de ses décrets. Nous l'avons dit : ou les décisions du concile avaient été nulles jusque-là, bien que l'assemblée eût toujours parlé et agi comme les croyant valides ; ou elles avaient déjà leur force, toute leur force, car il n'y a pas de degrés dans l'infaillibilité, et que pouvait signifier, dans ce cas, la confirmation papale?

Ces objections, auxquelles on eut le bonheur de faire que personne ne s'arrêtât, allaient devenir plus saillantes que jamais par la manière dont la sanction du pape fut donnée.

Pie IV inclinait à l'accorder immédiatement ; mais, quelque insuffisantes que fussent les réformes ordonnées, il y en avait assez pour épouvanter sa cour, et rien ne l'avait plus choquée, en particulier, que de voir les cardinaux nommément compris dans quelques-uns des décrets les plus sévères. Aussi, longtemps avant la dernière session, les principaux intéressés avaient pris leurs mesures. Quand les légats arrivèrent à Rome avec la demande en confirmation, le pape était déjà circonvenu, troublé, effrayé. Les sacrifices personnels, il s'y était résigné, et, d'ailleurs, une fois l'assemblée dissoute, il serait maître de les accomplir ou de n'en plus parler ; mais ces déclamations, ces doléances qui lui arrivaient de toutes parts, il faisait en vain ses efforts pour y fermer l'oreille. Au chagrin de mécontenter tant de gens se joignaient ses propres scrupules, ceux, du moins, qu'on avait eu l'art de lui inspirer sur ses devoirs et sa

position de pape. Était-il libre, en conscience, d'abandonner une portion quelconque de ce que ses prédécesseurs avaient considéré comme les droits du Saint-Siége? De grands docteurs affirmaient que non; et comme il n'y avait pas d'abus tellement criants qu'on ne pût les montrer liés, de près ou de loin, aux prérogatives papales, il n'y avait pas de marmiton des cuisines du pape, comme disait l'ambassadeur Lansac, qui ne fût prêt à se réclamer de saint Pierre, fût-ce contre le pape même [1]. En est-il bien autrement aujourd'hui? Demandez à Pie IX. Il en sait plus que personne sur cet inextricable enchevêtrement d'intérêts, d'usages, d'abus, de prérogatives, de besoins réels ou factices, dont le trône pontifical a toujours été entouré. Du pape au dernier sacristain, tout le monde, à Rome, se sent comme dans une de ces vieilles maisons qui ne manquent ni de beauté au dehors, ni de confort au dedans, mais dont on ne pourrait réparer un pan de mur sans être conduit à les reconstruire de fond en comble.

Les difficultés furent levées. Voyons comment.

Voici d'abord le cardinal Da Mula, qui, dans une commission nommée pour examiner la chose, vote pour la confirmation, mais en disant :

Qu'on devait être bien heureux de se voir au bout de tant de fatigues, d'inquiétudes, de dépenses, et ne pas s'exposer à y retomber pour s'en tirer peut-être beaucoup plus mal;

Qu'un refus de confirmation pourrait conduire les uns à considérer le concile comme n'en ayant pas be-

[1] Le nombre des charges vénales s'était encore accru depuis Léon X. Il y en avait plus de trois mille.

soin, les autres à le considérer comme non-avenu, et à y suppléer par des conciles nationaux;

Qu'en prenant un milieu, comme le conseillaient beaucoup de gens, c'est-à-dire en triant les décrets de foi pour les approuver sans délai, sauf à statuer plus tard sur les autres, on ne ferait que reculer l'embarras, et s'amasser, pour l'avenir, toutes sortes de dangers;

Que si, selon d'autres conseils, on les approuvait en bloc avec certaines modifications de détail, ce serait exposer l'autorité pontificale aux contestations les plus délicates;

Qu'il n'y avait donc pas à hésiter entre quelques désagréments, dont il serait d'ailleurs facile d'atténuer la portée, et les orages de tout genre qu'un refus si peu attendu attirerait infailliblement sur le Saint-Siége.

Après Da Mula, voici l'évêque de Vieste, Hugues Buoncompagno, cardinal plus tard, mais déjà un des oracles du pape, qui résume la position avec encore plus de franchise.

Il se demande d'abord pourquoi les décrets de Trente, même confirmés par le pape, auraient plus d'autorité que tant d'autres, dont le pape est resté l'arbitre suprême. La valeur des lois, selon lui, et non-seulement leur valeur active, mais leur sens, dépendent nécessairement de celui qui gouverne. Rien ne l'empêche d'opposer l'usage aux lois, la nécessité du moment aux nécessités générales prévues dans le décret. Dira-t-on que les adversaires du Saint-Siége auront, dans ce nouveau code, un arsenal toujours ouvert? Mais rien de plus facile que de le leur fermer. Quand la règle de saint François, pleine d'ambiguités, menaça d'exciter la guerre entre les interprètes, que fit Nicolas III? Il

en défendit l'interprétation par tout autre que lui-même ou ses délégués. Ainsi fera-t-on sagement pour les décrets du concile. Confirmez-les; mais en établissant que personne n'aura le droit ni ne devra même avoir la pensée de les interpréter.

Cette idée plut à Pie IV. C'était pourtant chose inouïe, même dans les annales du despotisme papal. Défendre de gloser sur d'anciennes lois plus ou moins obscures, passe encore; mais publier, en même temps que le code, la défense d'en étudier le sens, c'était le dernier pas possible dans l'asservissement de la conscience et de la pensée.

Il fut fait, ce pas que nous traiterions de fable, si une bulle solennelle [1] n'était pas là pour en faire foi. « En vertu de l'autorité apostolique, défense à tous, soit ecclésiastiques, de quelque rang qu'ils puissent être, soit laïques, de quelque autorité qu'ils soient revêtus, aux premiers, sous peine d'interdiction, aux seconds, sous peine d'excommunication, défense, en un mot, à qui que ce soit, de faire sur les décrets du concile *ni commentaires, ni gloses, ni annotations, ni scolies, ni interprétations quelconques* [2]. »

Après cela, allez reprocher au catholicisme de vous avoir ôté le droit d'interpréter la Bible! Ce qu'il a mis

[1] 26 janvier 1564.

[2] « ... Ullos commentarios, glossas, annotationes, scholia, ullumve omninò interpretationis genus super ipsius concilii decretis quocumque modo edere. » — Le pape évoque ensuite à lui toutes les difficultés qui pourront s'élever. Une commission permanente, connue sous le nom de *Congrégation du concile*, fut instituée à cet effet et elle subsiste encore. Ses décisions ont été plusieurs fois recueillies et publiées. Il y en a de très curieuses, soit comme amplification des dogmes de Trente, soit comme amoindrissement des décrets défavorables au pape.

lui-même à la place de la Bible, ses décrets, son concile par excellence, ce qu'il a élaboré, calculé, pesé, pendant dix-huit années, — voilà qu'il ne s'en croit pas encore assez sûr pour l'abandonner à la conscience et à la raison des fidèles. Il le publie, ce code, mais avec une défense qui, strictement observée, équivaudrait à l'interdiction de le lire, car il est clair que vous ne pouvez l'ouvrir, pas plus que la Bible, sans risquer d'en interpréter quelque endroit autrement que le pape, et, conséquemment, d'être excommunié. Oh ! oui, Rousseau était un excellent catholique lorsqu'il disait : « L'homme qui pense est un animal dépravé ! »

XXXI

Eh bien, enfants et apologistes de Rome, voilà sous quel joug vous êtes. Il est vrai que beaucoup ne s'en doutent guère, dans les pays, du moins, où l'Église n'a pas le pouvoir en main. Ceux qui, sans avoir rompu avec elle, rompraient évidemment au premier effort pour les asservir, — elle les laisse tranquilles. Ceux qui lui appartiennent à demi, — elle n'a garde de leur imposer à croire ou à faire au delà de ce que comportent la foi et le dévouement de chacun. Ceux qui se croient tout à elle, qui l'exaltent, la défendent, — ceux-là, il n'est pas d'avances, pas de facilités, pas de flatteries qu'elle ne leur prodigue. Dites un mot, écrivez une phrase qui ait l'air d'une apologie de l'Église, et quand cette phrase, quand ce mot ne porterait que sur ce qu'il y a de plus accessoire, la beauté d'une cathédrale, la ma-

jesté d'une grand'messe, la poésie des cloches, — vous voilà un de ces hommes *de foi,* dont le nombre, si on en croit certains livres, va croissant tous les jours. Hélas ! oui, il faut l'avouer, le nombre en va croissant ; heureusement qu'on peut les voir de près, et, quand on les a vus de près, on est bientôt rassuré. Ces prétendus hommes de foi, demandez-leur s'ils croient à l'autorité de l'Église ; posez-leur des cas où il s'agisse, non de parler, mais de se soumettre et d'obéir, — et vous verrez s'ils sont bien différents de ceux qui avouent ne pas y croire. Demandez-leur ce qu'ils pensent de l'infaillibilité du pape. Les uns, sans hésiter, la nieront, et vous leur montrerez que c'est cependant aujourd'hui un dogme, non-seulement à Rome et dans les chaires des jésuites, mais chez la presque universalité des évêques de tous pays ; vous leur direz que le concile de Trente, s'il n'a osé l'enseigner en termes formels, l'a formellement supposée lorsqu'il a soumis ses décrets au jugement de Pie IV [1]. Les autres prétendront l'admettre ;

[1] N'oublions pas non plus sous quelle forme l'approbation fut accordée. Autant on s'était donné de peine pour éluder, jusque-là, la question de l'autorité respective des conciles et des papes, autant Pie IV est hardi à la trancher en sa faveur. « Après mûre délibération, dit-il dans sa bulle, ayant reconnu que tous ces décrets sont catholiques, utiles et salutaires au peuple chrétien, nous les confirmons, ordonnant qu'ils soient reçus et observés. » Ainsi, ces décrets qu'il confirme, il ne les a pas seulement reconnus *utiles* et *salutaires*, mais *catholiques ;* il les a donc jugés, souverainement jugés, au point de vue de la foi, comme au point de vue disciplinaire. Il prononce, mais après *mûre délibération.* Il accorde... Nous sommes donc en droit de supposer le cas où il aurait refusé, et de nous demander ce qu'il serait advenu, dans ce cas, de l'autorité du concile. Si cette difficulté n'en est pas une pour ceux qui admettent franchement l'omnipotence du pape

et vous n'aurez, comme pour l'autorité de l'Église, qu'à les faire entrer dans quelques détails pour leur prouver qu'ils ne l'admettent pas. Essayeront-ils de distinguer entre l'infaillibilité en dogme et la faillibilité en discipline ? Vous pouvez encore leur prouver, non-seulement, comme nous l'avons fait [1], que cette distinction n'a jamais été admise à Rome, mais qu'il existe une foule de décrets tellement mélangés de discipline et de dogme, que vous les défiez d'y opérer ce triage.

Et que parlons-nous de papes, de bulles papales ? Le concile lui-même, cet infaillible résumé du dogme romain, — vous avez cent moyens de prouver à ces gens-là qu'ils n'y croient, au fond, pas davantage. Et ici, vous pouvez hardiment ne pas borner vos expériences aux hommes décidément supérieurs par l'instruction ou le talent. Tous ceux que vous pourrez amener à raisonner, à se rendre un peu compte de ce qu'ils croient, — vous leur montrerez, dans le concile, des choses qu'ils ne croient pas, qu'ils ne croiront jamais ; vous leur arracherez ainsi l'aveu, direct ou indirect, n'importe, qu'ils ne sont pas catholiques ; et, dans ces mêmes décrets de Trente sous lesquels ils vous croient depuis longtemps écrasé, — à leur tour ces croyants pourront compter sur leurs doigts sous le coup de combien de condamnations et d'anathèmes ils ont été jusqu'ici, ils sont encore, ils seront toute leur vie.

et sa supériorité sur les conciles, c'est un rude embarras pour ceux qui la nient. Partout et sous toutes les formes vous retrouvez ce grand problème qui suffirait pour bouleverser l'Église de Rome, n'était l'immense intérêt que tous ont à le laisser sommeiller.

[1] Tome Ier, liv. I, XXI.

Le catholicisme, nous dit-on, est un et invariable. Nous l'avons nié. Les querelles qui agitèrent le concile, les intrigues auxquelles il fallut avoir recours pour écarter ou trancher tant de questions importantes, les preuves que nous avons eues de la nouveauté et de l'origine humaine de tant d'articles de foi, — tout nous autoriserait à nier encore, en terminant, comme nous l'avons tant de fois fait dans le cours de cette histoire, et cette unité et cette invariabilité. Mais ici, non ; acceptons-les. Le catholicisme est *un;* soit. Le catholicisme est *invariable;* soit. Dans le point de vue que nous venons d'indiquer, ses adversaires n'en seront que plus forts contre lui. Si le catholicisme est un, il n'y a qu'un moyen d'être catholique : c'est d'avoir une égale foi à tout ce qu'il enseigne ; c'est d'être prêt à dire *oui* et *amen*, non-seulement aux quatre ou cinq dogmes principaux qui caractérisent, en gros, la foi romaine, mais à tous les dogmes secondaires que Rome en a tirés, à tous les développements qu'elle leur a donnés. Grâce à l'infaillibilité, tout se tient ; c'est un gigantesque arceau dont vous ne pouvez ôter une pierre, fût-ce la moindre, sans que le tout ne s'écroule. Formulés en vertu de la même autorité, tous les enseignements de Rome ont un droit égal à votre absolue soumission. Vous ne pouvez douter d'un seul sans douter, par là même, de l'autorité qui enjoint d'y croire ; vous ne pouvez en rejeter un seul sans renverser tout l'édifice de l'infaillibilité, car si l'Église a pu errer sur un point, même imperceptible, il n'y a plus de raison pour qu'elle n'ait pas erré sur d'autres. Niez-le, cet imperceptible point, et vous n'êtes plus catholique, puisque vous abandonnez, en fait, le principe sans lequel votre Église n'est rien de

plus qu'une quelconque des fractions de la Réforme.

Ce serait donc, si nous pouvions forcer les hommes à être conséquents, ce serait aujourd'hui chose facile que d'ébranler et de renverser le catholicisme. Parmi toutes les objections dont nous avons semé ces deux volumes, s'il en est une, une seule de fondée, c'est, en réalité, comme si elles l'étaient toutes. Que les Pères de Trente se soient trompés une fois ou cent fois, peu importe : les voilà faillibles. Qu'un catholique nous accorde un point ou cent points, peu importe : il a avoué qu'il ne croit pas à l'infaillibilité de son Église. Il a examiné, il a choisi... Il est donc protestant, car il admet le principe fondamental du protestantisme. S'il s'arrête là, s'il continue à se croire ou à se dire enfant de l'Église de Rome, c'est qu'il n'ose, ou qu'il ne sait pas, ou qu'il ne veut pas arriver aux conséquences.

Mais ceux qui, par crainte, n'osent pas, ou, par ignorance, ne savent pas, ou, par indifférence, ne veulent pas, — hélas !... n'est-ce pas à peu près la totalité ? Ne nous faisons donc aucune illusion sur le résultat de nos efforts. Il y a vingt ans qu'on nous parlait de la ruine du catholicisme comme d'une chose toute simple, inévitable, prochaine ; on aurait volontiers fixé l'année. Sans doute, il tombera ; nous croirions faire injure à la Bible et à la raison si nous nous surprenions pensant que la victoire ne leur restera pas. Il tombera... mais quand ? S'il a peu foi en l'Évangile, puisqu'il le foule aux pieds en tant de choses [1], peu foi même à plusieurs de ses

[1] « Je donnerais mes deux mains pour croire en Jésus-Christ aussi fermement que le pape n'y croit pas. »

Luther. *Tischreden.*

propres dogmes, comme nous l'avons surabondamment prouvé, — il a foi en lui-même, en son unité, vraie ou fausse, en son organisation puissante, en son empire sur les masses, et, avec cela, on va loin. Certes, nous les avons assez souvent montrés désespérant de leur œuvre, ces hommes qu'il avait réunis, il y a trois siècles, pour fixer et coordonner sa foi. Eh bien, si nous avions raconté en détail la fin de leur dernière assemblée, il nous aurait fallu les peindre unis, joyeux, se serrant la main, s'embrassant avec des larmes de surprise et de bonheur. Du sein de ces tâtonnements, de ces querelles, de ces crises de tout genre, était enfin sorti quelque chose qu'on pourrait donner pour de l'unité... On n'en voulait pas davantage. Celui qu'on avait le plus redouté, l'ancien chef de l'opposition, le cardinal de Lorraine, rédigea, entonna lui-même les acclamations par lesquelles se termina la séance. Du haut de sa citadelle recrépie, Rome recommençait à regarder ses ennemis en face, et les derniers mots du concile furent : « Anathème ! anathème ! »

Mais, grâce à Dieu, cette citadelle élevée à Trente n'est formidable que pour qui la voit de loin et d'en bas ; c'est de près et de haut que nous avons tâché de la voir et de la montrer. A côté de la montagne de Trente, il y a la triple montagne de l'Écriture, de l'histoire et de la raison. C'est là que nous avons essayé de conduire nos lecteurs. Nous montions..., l'autre s'abaissait ; et nous n'étions pas au sommet que nous plongions en plein dans les remparts dont Rome a chargé la sienne. On se rappelle ce que nous avons alors aperçu d'incohérence dans le plan, de vices dans les détails, de fragilité dans les fondements des plus hautes tours. Ce

n'était pas sans effort et sans chagrin, qu'on veuille bien le croire, que nous regardions si souvent et si obstinément la terre plutôt que le ciel ; il nous en coûtait, et beaucoup, de plier aux âpres contours de la polémique ces doctrines de paix, d'amour, de vie, que Dieu nous a appelé à publier, dans un tout autre langage, du haut de la chaire évangélique. Mais, — nous l'en prenons à témoin, — jamais la haine de l'erreur ne s'est changée sous notre plume, jamais dans notre cœur, surtout, en la haine de ceux qui la professent ; et si nous avons réussi à inspirer nos sentiments, comme nous espérons avoir justifié nos idées, ce ne sera pas en criant, comme les Pères de Trente : « Anathème ! anathème ! » — mais en demandant à Dieu d'éclairer, de toucher, de pardonner, de bénir, que nos lecteurs fermeront ce livre.

FIN

APPENDICE

SUR LA QUESTION DU SÉJOUR DE SAINT PIERRE A ROME.

Nous avons dit (vol. II, page 169) que Clément Romain parle de saint Pierre comme étant mort dans l'Occident, mais sans ajouter que ce soit à Rome.

Ayant relu avec plus d'attention le texte original de ce Père, nous l'avons trouvé beaucoup plus contraire encore aux assertions de l'Église de Rome. « Pierre, dit-il, a supporté, non pas une ou deux épreuves, mais un grand nombre d'épreuves, et, ayant souffert le martyre, il a passé à la gloire qui lui était due. Paul, sept fois jeté en prison, battu de verges, lapidé, a remporté le prix de la constance. Devenu, *dans l'Orient et dans l'Occident,* le héraut de la Parole de Dieu, il a illustré sa foi, instruisant le monde entier dans la justice, et, *arrivé jusque dans l'Occident,* il a souffert le martyre sous les

empereurs, etc. » — Ainsi, dans l'éloge de saint Pa
l'auteur insiste à deux reprises sur ce qu'il est ve
évangéliser l'Occident; dans l'éloge de saint Pierre,
ce point eût été bien plus important à signaler, il
dit rien de semblable.

TABLE ANALYTIQUE

DES MATIÈRES

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

L

M

N

O

P

R

S

T

U

V

FIN DE LA TABLE ANALYTIQUE

Paris. — De Soye et Bouchet, imprimeurs, place du Panthéon, 2. — 1854.